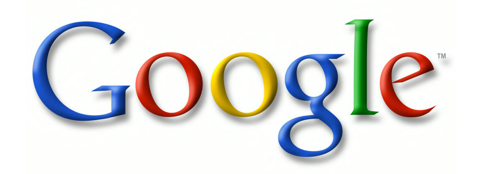
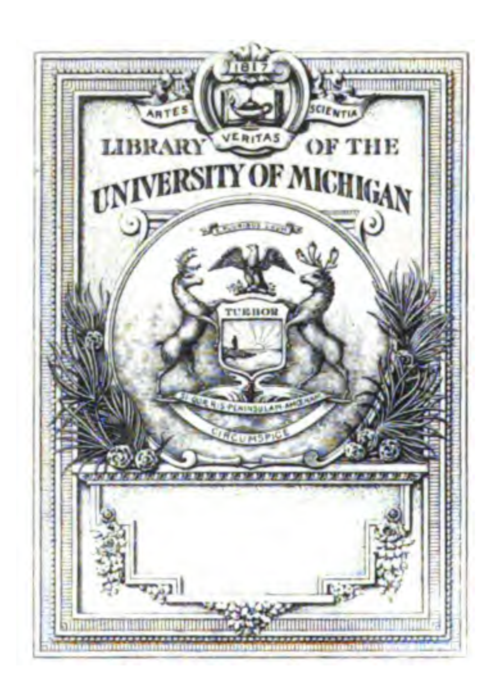




1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit

D. Carl Siegfried, D. Rudolf Seyerlen, D. Friedrich Nippold,
Mitgliedern der Theologischen Facultät in Jena,

und

anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben

von

D. Adolf Hilgenfeld,
ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Vierzigster Jahrgang.

Der neuen Folge fünfter Jahrgang.

Leipzig,
O. R. Reisland.
1897.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Die Hirtenbriefe des Paulus,

neu untersucht

von

A. Hilgenfeld.

Die Briefe an Timotheus und Titus hat die alttübingische Kritik seit F. C. Baur's bahnbrechender Untersuchung (1835) nicht blos dem Paulus abgesprochen, sondern auch dem Entwicklungsgange der nachapostolischen Zeit einzureihen versucht. Seit der Herausgabe meiner historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament (1875) haben mich wichtigere Bearbeitungen dieser Briefe mehrmals veranlasst, dieselben aufs Neue zu untersuchen. Es war zuerst das hochbedeutende Werk von H. J. Holtzmann: „die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt" (1880), was mich zu einer Auseinandersetzung über „die Irrlehrer der Hirtenbriefe des Paulus" in dieser Zeitschrift 1880. IV, S. 448—464, veranlasste. Dann setzte ich mich mit zwei gründlichen Verteidigern der Echtheit, Ernst Kühl (die Gemeindeverfassung in den Pastoralbriefen, 1885) und B. Weiss (5. Auflage des Meyer'schen Commentars über das N. T., VI, 1886), auseinander über „die Gemeindeverfassung der Hirtenbriefe des Paulus", in dieser Zeitschrift 1886. IV, S. 456—473.

Inzwischen hat die mehrfach versuchte Ausscheidung älterer Briefe, etwa kurzer Handschreiben des Paulus an

Timotheus und Titus, wie sie H. Ewald behauptete, eine sorgfältige Durchführung gefunden durch Friedr. Herm. Hesse's nachgelassenes Buch: die Entstehung der Neutestamentlichen Hirtenbriefe, 1889, mit welchen ich mich zu beschäftigen hatte, als ich im Winter 1894/95 diese Briefe durcharbeiten liess in der Neutestamentlichen Abteilung unseres theologischen Seminars. Der würdige und verdiente Verfasser gab den unpaulinischen Ursprung der Hirtenbriefe zu, neigte sich aber zu der schon mehrfach aufgetauchten Ansicht, „dass in den Pastoralbriefen wenigstens Bruchstücke sonst unbekannter Schriften von Paulus' Hand Aufnahme und Bewahrung gefunden haben, so dass paulinisches Schrifttum wenigstens in sie hineinreicht". Er vertrat die Ansicht, „dass bei richtiger Benutzung der Briefe sich Nachrichten über Paulus' Leben gewinnen lassen, welche über den Punkt hinausgehen, bei welchem die Apostelgeschichte abbricht, auch Nachrichten über den Abschluss seiner Laufbahn, welche entschieden wertvoller sind, als was die kirchliche Tradition uns in dieser Hinsicht darbietet. Auf die Entstehung der Briefe fällt jetzt ein neues Licht, nach welchem sie nicht mehr durchaus als das Gemächt eines Fälschers erscheinen, sondern als eine Zusammenstellung von Vorschriften, namentlich für die Bischöfe, verschiedenen Ursprungs, so dass man sie als eine kirchenrechtliche Compilation betrachten kann, deren Bestandteile sich wenigstens teilweise von einander sondern lassen und verschiedene Zeiten der Kirche reflectiren. Ein Versuch dieser Sonderung soll in der vorliegenden Arbeit gemacht und damit der Beweis geführt werden, dass die Pastoralbriefe auch echt paulinisches Gut bergen".

Seine Ergebnisse fasst Hesse (S. 226—229) so zusammen: Dem 1. Timotheusbriefe liegt ein Bestallungsbrief zugrunde, in welchem der Apostel Paulus seinem Schüler Timotheus zwar nicht den Titel, aber doch im wesentlichen die Rechte und Pflichten eines Bischofs von Ephesus überträgt und ihn anweist, den Fortschritten der Ketzerei da-

durch entgegenzutreten, dass er seinen Untergebenen den Besuch und das Hören fremder Lehrer verbietet. Dieses Schreiben ist durch Einschaltung einer Anzahl unter sich in einem kaum mehr als allgemeinen Zusammenhang stehenden Stücke erweitert worden, welche die bischöfliche Amtsthätigkeit in der Gemeinde betreffen. Wir haben sie, da sie wohl verwandte Gegenstände gemeinschaftlich haben, aber unter sich in keinem formellen Zusammenhange stehen, einfach als Einsatzstücke bezeichnet, durch deren Einfügung der 1. Timotheusbrief seine jetzige Ausdehnung und Gestalt erhalten hat. Etwas anders ist die Entstehung des Titusbriefes. Auch er ist durch die Erweiterung eines Schreibens entstanden, und zwar eines Schreibens, welches Paulus nach seinem Weggang von der Insel Kreta an seinen dort zurückgelassenen Schüler Titus gerichtet haben soll, um ihn mit der Vollendung eines schon von ihm begonnenen Geschäftes, nämlich der Bestellung von Presbytern in den auf der Insel neugegründeten Gemeinden zu beauftragen. Aber die Einsatzstücke, durch welche dieser Brief zu seiner jetzigen Ausdehnung gebracht worden ist, haben mit Ausnahme eines einzigen (Tit. II) keinen selbständigen Charakter, sondern sie sind an den ursprünglichen Text sich anschliessende Erweiterungen, welche den Zweck haben, dem Brief eine durchgreifende Beziehung auf die Ketzer zu geben, die er von Anfang an nicht hatte. Während im 1. Timotheusbriefe die Beziehung auf die Ketzer ursprünglich ist, so ist sie in dem Titusbriefe erst nachträglich hineingearbeitet, was hier um so willkürlicher erscheint, als Titus selbst gar nicht die Bestellung zum Bischof von Kreta, sondern nur einen vorübergehenden Auftrag empfängt. Was endlich den 2. Timotheusbrief angeht, so ist nicht zu verkennen, dass er durch die Zusammenarbeitung zweier Briefe entstanden ist, die sich von Haus aus nicht miteinander vertragen, indem der eine, zugrunde liegende, den Timotheus zu einer weiteren Wirksamkeit in Ephesus, und zwar zu mutiger Bekämpfung der Ketzer antreibt, der andere aber ihn von dort nach Rom

abberuft. Wir haben darum den ersten als Ermunterungs-, den andern als Abberufungsschreiben bezeichnet. Dem Anschein nach liegt beiden die Voraussetzung zugrunde, dass der Apostel sich zu Rom in einer Gefangenschaft befindet; doch will sich der Verdacht nicht unterdrücken lassen, dass das Ermunterungsschreiben erst durch eine Bearbeitung den Schein bekommen hat, als habe der Apostel es in der Gefangenschaft verfasst. Wahrscheinlich hat dieser Schein den Zweck, das Ermunterungsschreiben mit dem Abberufungsschreiben in grössere Übereinstimmung zu bringen. . . . . Die Beziehungen auf Paulus' Gefangenschaft gipfeln in Cap. 4, 6—8. Da hat aber der Bearbeiter einen Übergang zu dem Abberufungsschreiben versucht, welches in Paulus' Gefangenschaft seinen Grund und seine Veranlassung hat."

Sind die Hirtenbriefe also nicht aus Einem Guss, so schienen sie Herrn D. Hesse auch Stücke zu enthalten, welche auf Paulus selbst zurückzuführen sein dürften. Das behauptete er mit Bestimmtheit von zweien, von der Grundschrift des Titusbriefes und von dem Abberufungsschreiben in 2. Timotheus. Auch der 1. Timotheusbrief könne wenigstens auf einer paulinischen Grundlage beruhen, aus welcher alles dasjenige entnommen sein dürfte, was er von historischen Momenten enthält. Die Gefangenschaft aber, aus welcher diese Paulus-Zeilen stammen, könne nur eine zweite römische sein (S. 244 f.). Ist diese Annahme auch von vornherein sehr bedenklich, so hat man doch allen Grund, die Einheitlichkeit der Hirtenbriefe eingehend zu untersuchen.

„Echte Bestandteile der Pastoralbriefe" hat auch Max Krenkel in den „Beiträgen zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus", 1890, S. 395—468, nachzuweisen versucht. Sein Endergebnis fasst er (S. 467 f.) so zusammen: „In dem Sendschreiben an Titus und dem zweiten an Timotheus sind uns drei Bruchstücke echter Privatschreiben des Apostels Paulus erhalten. Das erste derselben (Tit. III, 12. 2. Tim. IV, 20. Tit. III, 13) fällt in die Zeit der Reise, welche ihn zum zweiten Male nach Ko-

rinth und wahrscheinlich bis nach Illyricum führte. Die Möglichkeit, dass Titus der Empfänger des Briefes war und sich damals auf der Insel Kreta aufhielt, unterliegt keinem Zweifel. . . . Das zweite, bei weitem umfangreichste Bruchstück (2. Tim. IV, 9—18) gehört in die Gefangenschaft zu Cäsarea und ist später als die Briefe an die Kolosser und an Philemon anzusetzen. Das Schreiben, von dem es einen Teil ausmachte, war entweder an Timotheus oder Aristarch gerichtet und wurde im ersteren Falle von diesem, in letzterem von jenem überbracht. Der Empfänger befand sich in Troas oder doch in der Nähe dieser Stadt. Das dritte Bruchstück (2. Tim. IV, 19. I, 16. 17. 18^{b}. IV, 21) ist einem Schreiben entnommen, welches Paulus aus der römischen Gefangenschaft an einen zur Zeit sich in Ephesus aufhaltenden apostolischen Gehülfen sandte."

Ich bekenne gern, von Hesse's gründlicher Untersuchung gelernt zu haben, kann mich aber nicht davon überzeugen, dass die antihäretischen Ausführungen in dem 1. Timotheusbriefe zu der Grundschrift, dagegen in dem Titusbriefe zu der Bearbeitung gehören sollten. Sind aber in dem 1. Timotheus- und in dem Titusbriefe Grundschrift und antihäretische Bearbeitung zu unterscheiden, so fragt es sich von vornherein, ob nicht auch in dem 2. Timotheusbriefe eine ähnliche Scheidung der schon an sich bedenklichen Annahme von zwei, durch einen Bearbeiter zusammengebrachten Briefen, einem unechten und einem echten, vorzuziehen sein sollte. Auch von Krenkel habe ich gelernt, aber seine Ausscheidung vermeintlich echter Briefstücke des Paulus aus dem Titus- und dem 2. Timotheusbriefe vielmehr für die Grundansicht von einer antihäretischen Bearbeitung älterer Briefe im Namen des Paulus verwertet.

Um meine Ansicht anschaulich zu machen, schicke ich den Text dieser Briefe mit kleinerem Drucke des von dem Bearbeiter Hinzugefügten den eingehenden Erörterungen voran.

Der Text stimmt wesentlich überein mit demjenigen, welchen der um die neutestamentliche Textkritik überhaupt

sehr verdiente B. Weiss gegeben hat in einem Werke, welches mir noch vor Absendung an die Druckerei zugekommen ist: „Die paulinischen Briefe im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlectüre", 1896[1]). Von den Hirtenbriefen erkennt es der unermüdliche Gelehrte rundwegs an, „dass die Situationen, welche dieselben voraussetzen, in dem uns bekannten Leben des Paulus nicht nachzuweisen sind" (S. 16 f.). Ebenso gesteht er zu, „dass alle drei Briefe wider Lehrverirrungen polemisiren, von denen wir in den älteren Briefen des Apostels nichts hören". „Ebenso ist unsern Briefen die Fürsorge des Apostels für die Gemeindeorganisation eigen; aber auch hier bewährt sich die Vorstellung, als handle es sich um die Empfehlung des monarchischen Episkopats im Namen des Apostels, in welcher Form sie auch durchzuführen versucht ist, nicht." „Ohne Frage ist in der Lehr- und Ausdrucksweise dieser drei Briefe Vieles, was uns fremdartig anmutet, wenn wir von den älteren Briefen herkommen; und es muss zugestanden werden, dass sich keineswegs alles aus der Antithese gegen die Lehrverirrungen der Zeit und dem persönlichen Charakter der Briefe erklären lässt. Aber es ist ebenso zweifellos, dass, wo die Briefe sich näher auf Lehrhaftes einlassen, bis auf einen Punkt, in dem eine gewisse Wandlung derselben sehr begreiflich ist[2]), die Grundgedanken paulinischer Lehre in einer Schärfe und Klarheit reproducirt werden, wie es nachweislich in der nachpaulinischen Zeit nicht geschehen ist. Allen noch übrig bleibenden Bedenken endlich steht die Thatsache entgegen, dass sich in Composition und Inhalt der Briefe Vieles von der Hypothese der Unechtheit aus schlechterdings nicht erklären lässt, dass insbesondere

[1]) Kurz vorher erschien die Schrift: „Textkritik der paulinischen Briefe", 1896 (Texte und Untersuchungen XIV, 3).

[2]) B. Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Test., 6. Aufl., 1895, I. 109, S. 455: „Die Kirche ist nicht mehr die Gemeinschaft der Erwählten, sondern diese bilden nur den unerschütterlichen Grundstock derselben."

eine Fülle von Personalien und biographischen Details, namentlich in den Titus- und 2. Timotheusbrief verflochten ist, für deren Erfindung sich ein Zweck schlechterdings nicht absehen lässt. Die Vermutung aber, dass irgend welche abgerissene Reliquien paulinischer Schriftstellerei hier von einem Späteren zu seinen Zwecken verarbeitet seien, entgeht dem Vorwurf bewusster Fälschung schwer und ist noch nirgends auf eine greifbare Gestalt gebracht worden. Mag darum auch vielleicht die Echtheitsfrage zu einer definitiven wissenschaftlichen Entscheidung nicht mehr gebracht werden können, so bleibt der Versuch doch vollberechtigt, die Briefe von der Voraussetzung aus zu erklären, dass sie sind, was sie sein wollen, Briefe aus der uns unbekannten Lebenszeit des Apostels nach seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft." In diese schon druckfertige Untersuchung kann ich also noch eine Berücksichtigung der neuesten Darlegung dieses die Einheitlichkeit der Hirtenbriefe noch zuversichtlicher als die Echtheit behauptenden Theologen eintragen (P. B.). Von einem so gründlichen Schriftforscher lernt man ja immer, auch wenn man nur in abweichender Ansicht bestärkt wird.

ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ Α.

*1 Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ᾽ ἐπιταγὴν
θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν
2 Τιμοθέῳ γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει. 2 χάρις, ἔλεος, εἰρήνη
ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

*3 Καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος εἰς
Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν 4 μηδὲ προσ-
έχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέ-
χουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει. 5 τὸ δὲ τέλος τῆς
παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς
καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου, 6 ὧν τινὲς ἀστοχήσαντες ἐξετράπησαν εἰς
ματαιολογίαν, 7 θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι, μὴ νοοῦντες μήτε ἃ
λέγουσιν μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται. 8 οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ
νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται, 9 εἰδὼς τοῦτο ὅτι δικαίῳ νόμος
οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς,*

ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις, ἀνδροφόνοις, [10] πόρνοις, ἀρσενοκοίταις, ἀνδραποδισταῖς, ψεύσταις, ἐπιόρκοις, καὶ εἴ τ ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται, [11] κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ.

[12] Χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι πιστόν με ἡγήσατο θέμενος εἰς διακονίαν, [13] τὸ πρότερον ὄντα με βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν. ἀλλὰ ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ, [14] ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. [15] πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ. [16] ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξηται Χριστὸς Ἰησοῦς τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ᾽ αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον. [17] τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ θεῷ τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

[18] Ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι, τέκνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν, [19] ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἥν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν· [20] ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν.

II. [1] Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, [2] ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. [3] τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, [4] ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. [5] εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, [6] ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις· [7] εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος (ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι), διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ. [8] βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ, ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. [9] ὡσαύτως γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς, μὴ ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσίῳ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ, ἀλλ᾽ ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέ-

ναις θεοσέβειαν, δι᾽ ἔργων ἀγαθῶν. 11 γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μαν-
θανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ. 12 διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπι-
τρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ᾽ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. 13 Ἀδὰμ
γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὕα. 14 καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη,
ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. 15 σωθήσεται
δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, 16 ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ
καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης. III. 1 πιστὸς ὁ λόγος.

Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ.
2 δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι, μιᾶς γυναικὸς
ἄνδρα, νηφάλιον, σώφρονα, κόσμιον, φιλόξενον, διδακτικόν,
3 μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, ἀλλὰ ἐπιεικῆ, ἄμαχον, ἀφιλάρ-
γυρον, 4 τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα
ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος, 5 (εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου
οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσε-
ται;), 6 μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρῖμα ἐμπέσῃ
τοῦ διαβόλου. 7 δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν
ἔξωθεν, ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ δια-
βόλου. 8 διακόνους ὡσαύτως σεμνούς, μὴ διλόγους, μὴ οἴνῳ
πολλῷ προσέχοντας, μὴ αἰσχροκερδεῖς, 9 ἔχοντας τὸ μυστή-
ριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. καὶ οὗτοι δὲ δοκι-
μαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες.
11 γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους,
πιστὰς ἐν πᾶσιν. 12 διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες,
τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων· οἱ γὰρ
καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται
καὶ πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

14 Ταῦτά σοι γράφω, ἐλπίζων ἐλθεῖν πρὸς σὲ ἐν τάχει·
15 ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς, πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέ-
φεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στύλος καὶ
ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας. 16 καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν
τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· Ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδι-
καιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

IV. 1 Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστή-
σονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκα-
λίαις δαιμονίων 2 ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυτηριασμένων τὴν

ἰδίαν συνείδησιν, [3] κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν. [4] ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· [5] ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως.

[6] Ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας, ᾗ παρηκολούθηκας· [7] τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ. [8] γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν· ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος, ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης.

[9] Πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος· [10] εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα, ὅτι ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι, ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν. [11] παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε.

[12] Μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω, ἀλλὰ τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἁγνείᾳ. [13] ἕως ἔρχομαι, πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ. [14] μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου. [15] ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἴσθι, ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν. [16] ἔπεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ, ἐπίμενε αὐτοῖς. τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ ἑαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου.

V. [1] Πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς, ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα, νεωτέρους ὡς ἀδελφούς, [2] πρεσβυτέρας ὡς μητέρας, νεωτέρας ὡς ἀδελφὰς ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ. [3] χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας. [4] εἰ δέ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει, μανθανέτωσαν πρῶτον τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν καὶ ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις· τοῦτο γάρ ἐστιν ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. [5] ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας. [6] ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν. [7] καὶ ταῦτα παράγγελλε, ἵνα ἀνεπίλημπτοι ὦσιν. [8] εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων οὐ προνοεῖ, τὴν πίστιν ἤρνηται καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων. [9] χήρα καταλεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγονυῖα, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, [10] ἐν ἔργοις κα-

λοῖς μαρτυρουμένη, εἰ ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενοδόχησεν, εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν. [11] νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ. ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσιν, [12] ἔχουσαι κρῖμα, ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν. [13] ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ μανθάνουσιν περιερχόμεναι τὰς οἰκίας, οὐ μόνον δὲ ἀργαί, ἀλλὰ καὶ φλύαροι καὶ περίεργοι, λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα. [14] βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν. [15] ἤδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ. [16] εἴ τις πιστὴ ἔχει χήρας, ἐπαρκείτω αὐταῖς, καὶ μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία, ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ.

[17] Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ. [18] λέγει γὰρ ἡ γραφή Βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις, καί Ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. [19] κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου, ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων. [20] τοὺς δὲ ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν. [21] διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.

[22] Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις. σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει. [23] μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλὰ οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας. [24] τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσιν, προάγουσαι εἰς κρίσιν, τισὶν δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν. [25] ὡσαύτως καὶ τὰ ἔργα τὰ καλὰ πρόδηλα, καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα κρυβῆναι οὐ δύναται.

VI. [1] Ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι, τοὺς ἰδίους δεσπότας πάσης τιμῆς ἀξίους ἡγείσθωσαν, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται. [2] οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας μὴ καταφρονείτωσαν, ὅτι ἀδελφοί εἰσιν, ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν, ὅτι πιστοί εἰσι, καὶ ἀγαπητοὶ οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι. [3] ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει.

[3] Εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, [4] τετύφωται μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος, ἔρις, βλασφημίαι, ὑπόνοιαι πονηραί, [5] διαπαρατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας, νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. [6] ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας. [7] οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, δῆλον ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα· [8] ἔχοντες δὲ διατροφὰς καὶ σκεπάσματα, τούτοις ἀρκεσθησόμεθα. [9] οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβεράς, αἵτινες βυθίζουσι τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν. [10] ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία, ἧς τινὲς ὀρεγόμενοι ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως καὶ ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις πολλαῖς.

[11] Σὺ δέ, ὦ ἄνθρωπε θεοῦ, ταῦτα φεῦγε, δίωκε δὲ δικαιοσύνην, εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν, πραϋπάθειαν. [12] ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης καὶ ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων. [13] παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, [14] τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον, ἀνεπίλημπτον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, [15] ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, [16] ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον. ἀμήν.

[17] Τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐπὶ θεῷ τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν, [18] ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς, [19] ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς.

[20] Ὦ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, [21] ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν.

Ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.

I. Als ein **einheitliches Schreiben** konnte **Hesse** (S. 66 f.) den 1. Timotheusbrief nicht gelten lassen. Schon aus dem Anfange gewann er (S. 81 f.) die Vorstellung, dass Paulus nach seiner Freisprechung mit dem von Philippi

zurückgekehrten Timotheus (vgl. Phil. II, 19) eine Rundreise verabredet hatte, auf welcher dieser die alten paulinischen Gemeinden besuchen sollte, namentlich Ephesus, wo Gemeindeglieder sich der Irrlehre anschlossen. Deshalb habe Paulus, da er selbst nach Makedonien zu gehen beabsichtigte (1 Tim. I, 3. Phil. II, 24), seinem Legaten geboten, in Ephesus seine Reise zu unterbrechen und für längere Zeit Aufenthalt zu nehmen, um den Erfolgen der Irrlehrer durch das Verbot, deren Vorträge zu besuchen, entgegenzuarbeiten. Nun schreibe er an ihn, um den mündlich erteilten Auftrag schriftlich zu erweitern und zu vervollständigen. „Erst hier wird die Bitte I, 3 zu einem förmlichen Auftrag, verbunden mit der dazu nötigen Bevollmächtigung; dem ehemaligen Schüler wird I, 18 die *παραγγελία* oder das Verordnungsrecht und damit die *ἐπισκοπή* oder die Oberaufsicht in der Gemeinde zur wirksamen Bestreitung der eindringenden Irrlehre anvertraut. Unstreitig ist hiermit der eigentliche Zweck des Briefes bezeichnet, und es ist nur in der Ordnung, wenn wir in seinem Verlauf mancherlei lesen, was zur Charakteristik der Irrlehre dient, auch Vorschriften finden, wie ihr zu begegnen sei. Aber der billigen Erwartung, dass der Verfasser, was er in diesem Betreff zu sagen habe, unzerstückelt und in wohlgeordnetem Zusammenhange vortrage, wird nicht entsprochen; im Gegenteil kehrt die Rede, nachdem sie Cap. I, 6—10 die Irrlehrer fast wie gelegentlich gestreift hat, erst Cap. IV zu ihnen zurück, um nach nochmaliger Unterbrechung erst Cap. VI, 3—16 mit ihnen zum Schluss zu kommen. — Diese Zerrissenheit der Darstellung erklärt sich durch die Einschaltung von Abschnitten, welche uns hier unerwartet kommen; denn darauf sind wir von dem Briefschreiber nicht vorbereitet worden, Vorschriften für den Gemeindegottesdienst Cap. II zu lesen, sowie auch nicht darauf, statutenmässige Bestimmungen über die Bestellung von Bischöfen und Diakonen Cap. III, sowie über die Leitung des Wittwen-Institutes, disciplinarische Behandlung der Presbyter u. A. Cap. V uns vortragen zu lassen. Durch dergleichen Einschiebungen

ist der ursprüngliche Brief zerschnitten worden; um aber der mit ihm vorgenommenen Erweiterung eine formale Rechtfertigung angedeihen zu lassen, so ist das Thema des Briefes nachträglich erweitert und dessen Zweck Cap. III, 15 dahin bestimmt worden, dass der Bischof wissen solle, wie es im Hause Gottes herzugehen habe." Wenn man nun auch den sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang der Aufrichtung und Ausstattung des bischöflichen Amtes mit dem Wachsen der Irrlehre in Anschlag bringe, so würde man doch auf diesem Wege nicht weit genug kommen, namentlich nicht genügend erklären können, dass z. B. Cap. II und V in diesem Schriftstücke Aufnahme gefunden haben. „Demnach steht stark zu vermuten, dass die Absätze über die Ketzerei in unserem Briefe mit denen über den Bischof und die Diakonen ursprünglich nicht in Verbindung gestanden haben, vielmehr erst später in eine solche gebracht worden sind."

Hesse (S. 84 f.) findet es demnach offenbar, dass der 1. Timotheusbrief aus einzelnen, durch einander geschobenen Stücken bestehe. „Durch verschiedentliche Einschaltungen an verschiedenen Stellen ist der ursprüngliche Zusammenhang mehrfach gesprengt und durch schlechte Veränderungen ein neuer, nicht eben sehr haltbarer Zusammenhang hergestellt worden."

So versucht denn Hesse eine bestimmte Scheidung des zugrunde liegenden Bestallungsbriefs, in welchem Timotheus mit der Oberaufsicht der ephesinischen Gemeinde betraut wird (S. 93—103), und der Einsatzstücke, welche mit dem Feldzuge gegen die Irrlehrer nichts zu thun haben, sondern verschiedene Zweige der Kirchenverwaltung berühren (S. 103 bis 124). Als Ergebnisse werden (S. 124—142) zusammengestellt: der Bestallungsbrief bestehe aus 1 Tim. I, 1—10. 18—20. IV, 1—16. VI, 3—16. 20. 21. Die Einsatzstücke seien verschiedener Art und haben selbst weitere Einsatzstücke erhalten: I, 11—17 zur Rechtfertigung des Heidenapostels, C. II, ein Stück gottesdienstlicher Ordnung, wo

II, 6^b. 7. 9^b. 10 weitere Einschiebsel seien, C. III über die kirchlichen Personen, namentlich Beamten (wo III, 14. 15^a zur Entschuldigung der Eweiterungen des Briefes nachträglich eingefügt, III, 15^a. 16 nur angeflickt sein soll, um zu C. IV hinüberzuleiten), C. V Anweisungen für das persönliche Verhalten gegen verschiedene Arten kirchlicher Personen, vermutlich für Bischöfe bestimmt, ehe sie in specielle Beziehung zu Timotheus gesetzt wurden (wo V, 22^b ein Einschiebsel sein möge), endlich VI, 1. 2. 17—19 Stücke einer christlichen Haustafel über Sklaven und Reiche.

Diese Ansicht beruht auf der richtigen Wahrnehmung einer Verschiedenheit des Inhalts, welche Friedrich Schleiermacher (über den s. g. ersten Brief an den Timotheos, 1807, S. 152 f.) noch auf die Mangelhaftigkeit eines und desselben Verfassers zurückgeführt hatte. Von dem 1. Timotheusbriefe, wie er ist, sagt Hesse (S. 57) mit Recht: „In einem solchen Zickzack geht doch sonst kein Briefschreiber in der Welt.“ Aber vielleicht hat Hesse den Titusbrief, in welchem er die Beziehungen auf die Irrlehrer erst nachträglich hineingearbeitet fand, richtiger aufgefasst als den 1. Timotheusbrief, in welchem er die Beziehung auf die Irrlehrer für ursprünglich erklärte. Die Abschnitte, welche Praktisches enthalten, sind darauf anzusehen, ob sie, weit gefehlt, zusammenhangslos zu sein, nicht vielmehr den wohl zusammenhängenden Kern des Briefes bilden, wogegen die die Irrlehre betreffenden Ausführungen als Einsatzstücke erscheinen.

Das erste Stück solcher Art ist I, 3—11. Nach der Zuschrift I, 1. 2 erwartet man doch eine Danksagung, welche hier erst I, 12—17 folgt. Vorher geht eine Erinnerung an den Auftrag, welchen Paulus bei der Abreise nach Makedonien dem Timotheus gegeben hat, in Ephesus zu verbleiben und abweichender Lehre zu steuern, welche teils Forschungen anstatt göttlicher Haushaltung im Glauben bietet, teils das Gesetz auch (Glaubens)gerechten auferlegt. Von solcher zweiseitigen Irrlehre ist nichts zu bemerken in der Danksagung

I, 12—17, sondern erst I, 18—20, wo Paulus dem Timotheus den Auftrag an das Herz legt, den guten Kampf gegen die Irrlehre zu führen. Hat Paulus I, 4 f. einen früheren mündlichen Auftrag an Timotheus erwähnt, so giebt er ihm I, 18 f. denselben Auftrag, gegen Irrlehre zu Felde zu ziehen, schriftlich aufs Neue. Dass nun Beides, die Erwähnung des früheren mündlichen Auftrags und dessen gegenwärtige briefliche Erneuerung, in diesem Briefe nicht ursprünglich sind, kann man schon daraus erkennen, dass unser Paulus II, 1 fortfährt: „Ich ermahne also zu allererst zu halten Bitten“ u. s. w. Mit einem „also“ geht der Paulus ad Timotheum von dem früher mündlich gegebenen, hier schriftlich erwähnten und aufs Neue gegebenen Auftrage, die Irrlehre zu bekämpfen, über zu einem ganz andersartigen Auftrage, nämlich im Gottesdienste zu veranstalten Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen für alle Menschen, als seinem allerersten Auftrage an Timotheus. Diese Ermahnung kann doch nicht die allererste des Apostels genannt werden, wenn derselbe eben erst die Ermahnung zum Kampfe gegen die Irrlehre wiederholt und aufs Neue eingeschärft hatte. Aus diesem offenbaren Missverhältnis ist es zu begreifen, dass in einigen Handschriften *παρακάλει* für *παρακαλῶ* gesetzt, auch *πάντων* nach *πρῶτον* ausgelassen ist. Das Missverhältnis in dem gesicherten Texte ist durch keine Erklärung zu beseitigen. Das *οὖν*, welches Schleiermacher, de Wette und H. Holtzmann nicht in der Ordnung fanden, lässt B. Weiss 17 Verse zurück auf I, 3 gehen in dem Sinne: „Was nun den eigentlichen Gegenstand dieses meines Ermahnungsschreibens anlangt, so ist derselbe zunächst folgender.“ Man soll erwägen, „dass jener Eingang des Briefes denselben als ein Ermahnungsschreiben charakterisirt und doch in Cap. I im Grunde nur wiederholt und ausgeführt war, was Paulus dem Timotheus bei seiner Abreise nach Makedonien bereits mündlich gesagt hatte, so deutet das *οὖν* an, dass er nun auf diejenigen Ermahnungen kommt, um deretwillen er eigentlich schreibt“. Allein es steht eben nicht da: „Wie

ich bei der Abreise nach Makedonien dich ermahnte, in Ephesus zu verbleiben, um gewissen Leuten abweichende Lehre zu verbieten" (I, 3), so schärfe ich dir den Feldzug gegen Irrlehre aufs Neue dringend ein (I, 18), „ermahne aber jetzt zu allererst, zu veranstalten Gebete" u. s. w., etwa *Νῦν δὲ πρῶτον πάντων παρακαλῶ ποιεῖσθαι δεήσεις κτλ.* Die Ermahnungen, um deren willen Paulus jetzt schreibt, sind doch nicht Folgerungen aus der früheren, jetzt wieder eingeschärften Ermahnung zum Kampfe gegen die Irrlehre, so dass man das *οὖν* begreifen könnte. Die gegenwärtige Ermahnung, welche mit dem Gottesdienste beginnt, steht zu der früheren hinsichtlich der Irrlehre in einem Gegensatze. Und dass I, 3 *καθὼς παρεκάλεσά σε* das gegenwärtige Schreiben als ein Ermahnungsschreiben einleite, ist Einlegung, nicht Auslegung[1]). In der früheren mündlichen Ermahnung, welche jetzt wieder eingeschärft wird, war das Allererste der Kampf gegen Irrlehre. In der gegenwärtigen schriftlichen Ermahnung ist dagegen das Allererste etwas Gottesdienstliches. Wer II, 1 schrieb: „Ich ermahne dich also zu allererst, zu veranstalten Gebete" u. s. w., kann weder I, 3 bis 11 noch I, 18—20 geschrieben haben, wo der Kampf gegen Irrlehre sogar das Einzige ist. II, 1 hat vielmehr seinen richtigen Anschluss an die Danksagung I, 12—17,

---

[1]) B. Weiss (P.—B.): „*παρακαλῶ οὖν* knüpft an I, 3 an und zeigt, dass schon dort (in dem durch das Anakoluth, vgl. zu I, 5, in Wegfall gekommene Nachsatz) ein jenem früheren, in Cap. I nur wiederholten und ausgeführten Auftrage entsprechendes *παρακ.* in Aussicht genommen war, das, obwohl zunächst an die Gemeinde adressirt, doch für ihn [Timotheus] den Auftrag enthält, dafür zu sorgen, dass es in der Gemeinde gehalten werde. Das zu *παρακ* gehörige *πρῶτον* (Röm. I, 8. III, 2) *πάντων* (vgl. 1 Kor. XIV, 26. 40) zeigt, dass dem Schreiber bereits eine Reihe solcher Anordnungen vorschwebt." So viel soll man den Paulus im Sinne behalten haben lassen! Liest man nicht zwischen den Zeilen, so kann man nicht anders urteilen, als dass dem Paulus wohl II, 1 eine ganze Reihe von Verordnungen vorschwebt, aber nichts, was mit der ganz andersartigen Verordnung I, 3 f. etwas zu thun hat.

welche sich ebenso unmittelbar an die Zuschrift I, 1. 2 anschliesst. Diese Danksagung bezieht sich freilich nicht auf Timotheus, sondern auf Paulus selbst, den ehemaligen Verfolger des Christentums, den Ersten von allen Sündern, welcher begnadigt ward, damit Christus an ihm als Erstem seine Langmut erweise zur Vorbildung der zukünftigen Gläubigen. Als Prototyp der Begnadigung und Vorbild der wahrhaft Gläubigen kann Paulus fortfahren II, 1: „Ich ermahne also zu allererst, zu halten Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen für alle Menschen“ u. s. w. An die eigene Danksagung des Paulus für seine Begnadigung zum Vorbilde der Gläubigen schliessen sich die von ihm zu allererst verfügten Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen so passend wie nur möglich an. Den ursprünglichen Zusammenhang von Zuschrift (I, 1. 2), Danksagung (I, 12—17) und allererster Ermahnung, welche mit dem Gottesdienste beginnt (II, 1 f.), hat sichtlich ein Bearbeiter durch Einfügung der antihäretischen Stücke I, 3—11. 18—20 unterbrochen.

In der rein praktischen Ermahnung II, 1—III, 1 *πιστὸς ὁ λόγος* machen nur die Worte II, 6^b^. 7 *τὸ μαρτύριον* bis *καὶ ἀληθείᾳ* Schwierigkeit, welche von den Auslegern kaum gehoben sein wird. Augenfällig ist die syntaktische Härte. Das Gebet für alle Menschen war schon begründet durch die Bemerkung, dass Gott alle Menschen gerettet wissen will, mit der weiteren Begründung, dass Ein Gott und Ein Mittler von Gott und Menschen ist, Christus Jesus, welcher sich selbst dahingegeben hat als Lösegeld für Alle. Was soll da noch die Bemerkung: „das Zeugnis zu eigenen Zeiten (vgl. VI, 15. Tit. I, 3), mit welchem ich betraut ward als Herold und Apostel (Wahrheit sage, nicht lüge ich), Heidenlehrer in Glauben und Wahrheit“? Ziemlich dasselbe (nur ohne ausdrückliche Versicherung der Wahrheit) lasen wir auch 2 Tim. I, 11. Hier ist solche Bemerkung mindestens entbehrlich. H. Holtzmann sagt: „Einen innern Grund zu dieser feierlichen Versicherung suchen wir vergebens.“ B. Weiss meint, von dem durch die Mittler-Leistung Christi

für Alle erschlossenen Heilswege habe noch ausgesagt werden müssen, „dass derselbe jetzt bezeugt und dadurch für Alle erkennbar gemacht wird“. Aber bedurfte ein Timotheus noch solcher Belehrung? Musste ihm gegenüber Paulus vollends noch beteuern, dass er sich, ohne zu lügen, als Apostel bezeichne? In dieser Hinsicht war ohnehin schon I, 1. 12—17 genug geschehen. Die Beziehung solcher Beteuerung auf die Apostelschaft giebt B. Weiss (P. B.) selbst preis, indem er nach Röm. IX, 1 eine Beziehung auf das Folgende annimmt, wie wenn Paulus sich als Heidenlehrer nur auf seine subjective Wahrhaftigkeit hätte berufen können. Der Apostel und der Lehrer der Heiden sind nach Gal. I, 16. Röm. I, 5. XI, 13. XV, 16 f. unzertrennlich. Da ist es nicht zu übersehen, dass wir schon bei dem Bearbeiter I, 11 die Betrauung des Paulus mit dem Evangelium gelesen haben. Mit Rücksicht auf den immer noch anhaltenden Widerspruch gegen Paulus mochte die ausdrückliche Versicherung der Apostelschaft des Paulus hier angezeigt erscheinen.

Auch C. III ist wohl ganz praktisch gehalten, streift aber doch III, 15. 17 auch die Lehre. Timotheus soll, da die Ankunft des Paulus sich verzögern kann, schon durch diesen Brief belehrt werden, wie er in dem Hause Gottes zu walten hat. Das Haus Gottes ist die Gemeinde des lebendigen Gottes, Säule und Unterlage der Wahrheit, und anerkannt gross ist das Geheimnis der (christlichen) Frömmigkeit, dass der im Fleische Geoffenbarte im Geiste gerechtfertigt ward, Engeln erschien, verkündigt ward unter Heiden, Glauben fand in der Welt, aufgenommen ward in Herrlichkeit [1]). Um

---

[1]) Meine auf 1 Petr. III, 19 gestützte Erklärung von den gefallenen Engeln in der Unterwelt (Einl. in d. N. T. S. 749) hat H. Holtzmann's Zustimmung erhalten, wogegen B. Weiss das ὤφθη ἀγγέλοις immer noch auf himmlische Engel bezieht. Aber die Erscheinung Christi vor den Bewohnern der himmlischen Welt würde ein seltsamer Ausdruck für sein Durchgehen durch die Himmel bis zum Throne Gottes

diese Worte zu verstehen, wird man geradezu ausgehen müssen von Kol. I, 27—29: Gott wollte kund thun *τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης,* [28] *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ,* [29] *εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.* Kundgethan ist das Geheimnis unter den Heiden, d. h. Christus unter ihnen (nicht in dem Volke, welchem er verheissen war), und diesen Heiden-Christus verkündigt Paulus, indem er jeglichen Menschen zurechtweist und jeden Menschen belehrt in jeglicher Weisheit, um jeden Menschen darzustellen als vollkommen in Christo. Auf dieser Grundlage konnte der Paulus ad Timotheum die Grundwahrheit der Kirche bezeichnen als das anerkannt grosse Geheimnis der Frömmigkeit, welches er ausführte nach Phil. II, 6—11, dass Christus nach seiner Selbsterniedrigung erhöht ward, *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ἐπουρανίων* [1]). So ward Christus geoffenbart in der Niedrigkeit des Fleisches, gerechtfertigt im Geiste (durch die Auferstehung). Sein Triumphzug beginnt mit der

---

(Hebr. IV, 14) sein. Die Erscheinung für Himmelswesen gehört ja zu der schliesslich erwähnten „Aufnahme in Herrlichkeit". Darauf kommt B. Weiss (P. B.) selbst hinaus, indem er bemerkt, die Aufnahme Christi in den Zustand göttlicher Herrlichkeit setze voraus, „dass er auch himmlischen Wesen, wie die Engel sind, als ihr Herr erschienen ist". Eine selbstverständliche Voraussetzung, welche das ohnehin durch zwei Satzglieder getrennte *ὤφθη ἀγγέλοις* erst recht bedeutungslos erscheinen lassen würde.

[1]) Auch Polykarpus vergisst diesen Zug nicht in der Zusammenfassung des christlichen Glaubens epi. ad Phil. II, 1: *πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον Ἰ. Χρ. ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια καὶ καταχθόνια, ᾧ πᾶσα πνοὴ λατρεύει, ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν* (vgl. 2 Tim. IV, 1). Die Ähnlichkeit mit 1 Tim. III, 16 ist nicht zu verkennen.

Erscheinung für die (gefallenen) Engel in der Unterwelt, setzt sich fort auf der Oberwelt durch die Predigt unter den Heiden, die Verbreitung des Glaubens an ihn in der Welt und hat (logisch) seinen Abschluss durch die Aufnahme in Herrlichkeit. Der Siegeslauf des im Fleische Erschienenen, aber im Geiste (durch die Auferstehung) Gerechtfertigten geht durch die Erscheinung in der Unterwelt, die Heiden-Predigt und den immer noch zunehmenden Welt-Glauben bis zu der über diesem Fortschritte stehenden Vollendung der himmlischen Herrlichkeit, in welche er aufgenommen ist. Solche geheimnisvolle Fassung der Kirchenwahrheit ist „anerkannt" gross, bedarf also keiner Verteidigung gegen Irrlehrer, mit welchen es der Bearbeiter zu thun hat, sondern ist nur auszubreiten und zum Verständnis zu bringen.

Der Gegensatz gegen Irrlehre folgt IV, 1—8, aber erst für eine spätere als die apostolische Zeit, in welche sich dieses Schreiben doch versetzt. In die Gegenwart fällt nur die Aussage des (prophetischen) Geistes, dass „in späteren Zeiten" gewisse Leute „abfallen werden von dem Glauben zu der ärgsten Irrlehre, welche eben nicht, wie die I, 6. 20 bezeichneten, als schon der apostolischen Gegenwart angehörend erscheint[1]). Dass der Marcionismus als diese ärgste Irrlehre geschildert wird, habe ich in dieser Zeitschrift (1880. IV, S. 455 f.) ausgeführt. Jetzt behaupte ich, dass diese ganze Stelle eine den Zusammenhang unterbrechende Einschaltung des antihäretischen Bearbeiters ist, welcher die geheimnisvolle Zusammenfassung der Kirchenwahrheit benutzte, um, als schon zur Zeit des Apostels geweissagt, die schlimmste Irrlehre seiner Zeit anzuschliessen.

---

[1]) Ohne sich an die ausdrücklichen Aussagen des (prophetischen) Geistes zu kehren, meint B. Weiss (P. B.), es „schweben dem Apostel bestimmte asketische Verirrungen auf dem Gebiet des Heidentums vor, die sich auf dualistischen Irrwahn gründeten; und was er von der Zukunft befürchtet, ist nur, dass dieselben auch in der Gemeinde Anklang finden und Etliche in ihr zum Abfall vom Glauben verführen werden".

Wir lesen IV, 9: *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος*. Ein in den Hirtenbriefen beliebter Ausdruck, welcher sich auch hier auf das Vorhergehende beziehen wird[1]). Was ist nun aber in dem vorliegenden Texte das Vorhergehende, worauf sich der volle Ausdruck bezieht? Schleiermacher (S. 103 f.), welchem H. Holtzmann zustimmt, fand den Ausdruck in Beziehung auf das Vorhergehende „äusserst lahm“. Die nachdrückliche Empfehlung des Wortes hat auch B. Weiss dadurch nicht festgestellt, dass er sie auf IV, 8, aber nicht auf den Hauptsatz, dass die Frömmigkeit zu allem nützlich ist, sondern auf die Participialbestimmung „Verheissung habend des jetzigen Lebens und des zukünftigen“ bezieht. Ein hochwichtiges Wort, dessen Zuverlässigkeit der Versicherung bedurfte, dessen Annahme dringlich zu empfehlen war, ist vorher wirklich nur in der geheimnisvollen Zusammenfassung der kirchlichen Wahrheit III, 15. 16 zu finden. Die ganze Ausführung IV, 1—8 hat man zu übersehen, d. h. als Einschaltung anzusehen. Dem Paulus ad Timotheum, welcher schon III, 9 bei den Diakonen „das Geheimnis des Glaubens in gutem Gewissen“ verlangt hatte, kam es darauf an, die kirchliche Wahrheit in Mysterienform auszudrücken. Solchen Ausdruck bezeichnet er nun als zuverlässig und aller Annahme wert. Diese Ansicht wird auch durch das Folgende bestätigt. Auch *εἰς τοῦτο* IV, 10 bleibt rätselhaft, so lange man IV, 1—8 als ursprünglich festhält. Gewöhnlich bezieht man es auf IV, 8, also auf die zu allem nützliche Frömmigkeit mit der Lebensverheissung, wogegen B. Weiss bemerkt, dass ja nicht *εἰς τοῦτον* (*τὸν λόγον*) dasteht. Welches Recht hat man, aus dem Satze IV, 8 entweder die Frömmigkeit oder das Leben heraus-

1) Die Beziehung auf das nicht einmal unmittelbar folgende *ὅτι κτλ.* bringt hier nur Hofmann fertig. 1 Tim. III, 1ᵃ hat die Beziehung auf das Vorhergehende von Chrysostomus bis C. Weizsäcker mit Recht Vertreter gefunden. So ist es auch 2 Tim. II, 11. Tit. III, 8 der Fall.

zunehmen? B. Weiss hat erkannt, dass IV, 10 das IV, 9 über die Glaubwürdigkeit und den Wert des Wortes IV, 8 Gesagte begründet werden soll. Richtig, wenn man nur den Participialsatz in IV, 8 bei Seite lässt. Das *εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα* entspricht dem *εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος* Kol. I, 29 und bezieht sich einfach auf *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* (III, 16), dessen Zuverlässigkeit und Annehmbarkeit der Paulus ad Timotheum darauf stützt, dass es das Ziel seines Arbeitens und Kämpfens ist. Da er das Vorbild aller Gläubigen ist (I, 16), muss das Ziel seines Arbeitens und Kämpfens doch wohl zuverlässig und annehmbar sein. Nichts anderes als dieses hohe Geheimnis befiehlt er IV, 11 auch dem Timotheus zu vermelden und zu lehren, nicht etwa es zu verteidigen, sondern die kirchliche Wahrheit in dieser Fassung einzuführen.

Hat der 1. Timotheusbrief überhaupt eine Bearbeitung erfahren, so darf man V, 18 die auffallende Anführung von Luc. X, 7 als einem Schriftworte nach der Schriftstelle Deut. XXV, 4 wohl auch dem Bearbeiter zuschreiben. Die Ermahnung an Timotheus V, 23, nicht mehr Wasser zu trinken, sondern ein wenig Wein aus Rücksicht auf die Gesundheit, unterbricht augenscheinlich den Zusammenhang, welcher vorher und nachher von sittlicher Reinheit des Timotheus unter fremder Sündhaftigkeit handelt. E. Reuss konnte die Frage nicht unterdrücken, ob der Vers auch an richtiger Stelle stehe. H. Holtzmann suchte für ihn ein Plätzchen zwischen IV, 3 und 5. Hesse (S. 262) erklärte es für leicht möglich, dass dieser Vers „aus dem paulinischen Schreiben stammt, welches der Verfasser der Grundschrift des 1. Timotheusbriefes benutzt und für seinen Zweck hergerichtet hat“. B. Weiss meint die Stellung des Verses zu rechtfertigen durch die Voraussetzung, dass Timotheus, um seine Sittenreinheit zu bewähren, bisher nur Wasser getrunken habe, was er mit Hofmann dadurch glaublich zu machen sucht, dass IV, 7 f. eine Neigung des Timotheus zu leiblicher Askese angedeutet werde. Wer aber gerade dort

die Einschaltung des Bearbeiters erkannt hat, kann nicht zweifeln, dass vielmehr die leibliche Askese nachapostolischer Irrlehrer, die marcionitische Enthaltung von gottgeschaffenen Speisen (IV, 3) und vom Weine gemeint ist.

Eine sichtliche Unterbrechung der praktischen Schlussanweisungen für Sklaven (VI, 1. 2) und Reiche (VI, 17—19) ist die antihäretische Ausführung VI, 3—16 mit eigenem Schluss und Amen. Einen ungestörten Zusammenhang bringt B. Weiss nur so heraus, dass Paulus „alledem gegenüber, wodurch er den Timotheus zum rechten *διδάσκειν καὶ παρακαλεῖν* ermahnt hat, das gegensätzliche Bild jener Lehrverirrungen" zeichne. Der Paulus ad Timotheum zeichnet aber nicht sowohl, was die Irrlehrer vorgetragen, als vielmehr die Ungesundheit (VI, 4) ihres Lehrens und die Verderblichkeit ihres Treibens (VI, 9) und weist dem Timotheus materiell die rechte Stellung im Leben und Bekenntnis an (VI, 11 f.). Alles dieses nur um zu zeigen, wie Timotheus nicht lehren und ermahnen soll? Hören wir weiter: „Weil die Ermahnung an die, welche reich sind [VI, 17—19], sich nicht in die Betrachtung über die, welche reich sein wollen (V. 9 f.), einfügt, und letztere durch V. 5. 10 ihre ganz specielle Beziehung erhielt, mussste Paulus die dort ihm sich noch aufdrängende Ermahnung für die Reichen hier nachholen, und es erhellt daraus nur, dass V. 3—16 als eine in sich geschlossene Schlussermahnung an Timotheus gedacht ist." Man denke: Als Paulus eben niedergeschrieben hat, was Timotheus hinsichtlich der christlichen Sklaven zu lehren und zu ermahnen hat, soll es ihm in den Sinn gekommen sein, das gegensätzliche Bild der Lehrverirrungen seiner Zeit zu zeichnen (VI, 3—5). Diese Zeichnung führe ihn auf die Gefahren des Geizes (VI, 6—10). Nicht hier, wo es sich um reich sein Wollende handelt, sondern erst nach einer Schlussermahnung an Timotheus (VI, 11—16) komme er dazu, auch die schon reich Seienden zu besprechen (VI, 17—19). Endlich nach geschlossener Schlussermahnung noch ein allerletztes Wort an Timotheus (VI, 20. 21). Kann man die

Einheitlichkeit des VI. Capitels nicht besser verteidigen, so ist sie verloren[1]).

Nur ein Bearbeiter, welcher durch einen vorliegenden Brief gebunden war, konnte nach der rein praktischen Vorschrift über die Reichen (VI, 17—19) noch die ganz ungleichartige antihäretische Anweisung VI, 20. 21 hinzufügen, ehe er mit dem ursprünglichen Schreiben schloss: „Die Gnade sei mit euch!"

II. Scheiden wir die nachgewiesenen Einschaltungen aus, so bleibt uns ein wohl zusammenhängender und vollständiger Brief.

Den ersten Brief an Timotheus beginnt Paulus I, 1. 2 als „Apostel Christi Jesu nach Auftrag Gottes unsers Retters und Christi Jesu unsrer Hoffnung". Als die Hoffnung der Herrlichkeit war Christus schon Kol. I, 29 bezeichnet.

Auf die Zuschrift folgt eine Danksagung I, 12—17, deren Anknüpfung an I, 11 B. Weiss (P. B.) nur durch das *ἐγώ* daselbst herausbringt. Paulus zeige, „wie gerade seine persönliche Lebenserfahrung ihn befähigt habe, dies Evangelium von der *οἰκονομία ἐν πίστει* im Gegensatz zu allem *ἑτεροδιδασκαλεῖν* als das allein Heilbringende zu erkennen und zu erweisen". Allerdings bezieht sich der Dank nicht auf den Leser, sondern auf den Schreiber, den einstigen Verfolger, an welchem als dem ersten aller Sünder, doch nur unwissend Ungläubigen,

---

[1]) B. Weiss (P. B.): „Nachschrift. Die bei den Erwägungen v. 9 f. dem Apostel sich aufdrängende Ermahnung an die Reichen, die dort die in sich geschlossene Schlussermahnung an Tim. übel unterbrochen hätte, wird in dieser Form nachgebracht." Bei der Vorschrift für die Ermahnung der christlichen Sklaven VI, 1. 2 sollte Paulus noch gar nicht an die Freien gedacht haben, vielmehr erst durch die Geldgier der Irrlehrer (VI, 5 f.) auf die Nichtsklaven gekommen sein und dieselben als die Reichen in dem jetzigen Weltalter nachgebracht haben? Nach der geschlossenen Schlussermahnung" (VI, 3—16) eine Nachschrift (VI. 17—19), nach dieser noch „ein neuer Abschluss" (VI, 20. 21). Welche Vorstellung müsste man sich von einem solchen Schriftsteller machen!

sich das zuverlässige und aller Annahme werte Wort bewährt hat, dass Christus Jesus seine ganze Langmut bewiesen hat „zur Vorbildung derjenigen, welche durch gläubiges Vertrauen auf ihn gelangen würden zu ewigem Leben". Paulus stellt sich hier, wie als den ersten der Sünder, so auch als den ersten der Begnadigten dar und als Vorbild für alle wahrhaft Gläubigen. „Die Apostel vor ihm" (Gal. I, 17) und die Gläubigen aus der Beschneidung (Gal. II, 12) lässt er ganz bei Seite. Das ist aber nicht sowohl eine Lebenserfahrung, welche den Paulus befähigte, das Evangelium von der Haushaltung im Glauben wider abweichende und abschweifende Lehre zu behaupten, als vielmehr eine Lebenserfahrung, durch welche der „Apostel nach Auftrag Gottes und Christi" (I, 1) zum Vorbilde für alle wahrhaft Gläubigen gemacht ist. Ein Gegensatz gegen abweichende Lehre liegt nur darin, dass die Apostel und die Gläubigen aus der Beschneidung stillschweigend bei Seite geschoben werden. Hier ist nur ein stiller Gegensatz gegen vorpaulinisches Christentum, nicht ein offener gegen nach Paulus und wider ihn auftretende Irrlehre zu ersehen.

So einzig dastehend verfügt nun Paulus in dem ersten Hauptteile II, 1—6ᵃ. 8—15. III, 1—16. IV, 9—11 dringende Neuordnungen.

Zu allererst Neuordnung des Gottesdienstes (II, 1—6ᵃ. 8. bis III, 1ᵃ). Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen sollen gehalten werden für alle Menschen, namentlich für Könige und alle obrigkeitlichen Personen, damit man von ihrer Seite Ruhe habe; für alle Menschen, weil Gott alle Menschen gerettet wissen will, und weil, wie Ein Gott, so auch Ein Mittler zwischen Gott und Menschen ist, welcher sich für Alle dahingegeben hat als Lösegeld [1]). Nichts von

[1]) Die vor Augen liegende Thatsache, dass Christus als der „Mittler zwischen Gott und Menschen" dem echten Paulus, welcher als „Mittler" nur den Moses kennt und bei dem Gott der Verheissung jeden Mittler ausschliesst (Gal. III, 19. 20), völlig fremd ist, dass erst der

judaistischem Hasse der heidnischen Obrigkeit, nichts von Beschränkung des Heils auf ein auserwähltes Volk Gottes. Solche Gebete sollen die christlichen Männer „an jedem Orte“ verrichten, und zwar „ohne Zorn und Bedenken“ (II, 8). Zorn und Bedenken wird man in diesem Zusammenhange kaum anders verstehen können, als von Missstimmung gegen die heidnischen Verfolger, Obrigkeit und Volk, welche auch die Christen nötigten, sich anderswo, als an den gewohnten Orten, zu versammeln [1]). Auf ruhigere Zustände führt das Verhalten der Weiber, bei welchen wohl das Verbot des Lehrens altpaulinisch (1 Kor. XIV, 34), aber das Verbot des Putzes der Kleidung und die Empfehlung der Ehe neu ist.

Zweitens richtet sich die Verfügung des Paulus auf die Verfassung (III, 1^{b}—13). Den Episkopat, von welchem zuerst die Rede ist, pflegt man immer noch als ganz gleichbedeutend mit dem Presbyterate zu fassen und insofern als nichts Neues anzusehen. Ich meine jedoch in dieser Zeitschrift (1886. IV, S. 463 f. 1890. II, S. 244) mit Grund darauf hingewiesen zu haben, dass es sich allerdings der Sache nach schon um eine Neuordnung handelt, nämlich um den Einen Episkopos, dessen Erhebung über die Presbyter-Episkopen (oder das Presbyterium, IV, 14) dieses Schreiben schon unterstützt, um den Bischof, welchem als dem Haupte der Gemeinde auch schon die Diakonen mit Aussicht auf Beförderung beigegeben werden. Neu ist diese Verbindung

---

Hebräerbrief (VIII, 6. IX, 15. XII, 24) den Mittler-Begriff auf das Christentum übertragen hat (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 759, H. Holtzmann S. 169), hat B. Weiss nirgends widerlegt.

1) Auch in dieser Hinsicht ist zu vergleichen Polycarpi epi. ad Phil. XII, 3: pro omnibus sanctis orate, orate etiam pro regibus et principibus atque pro persequentibus et odientibus vos et pro inimicis crucis. B. Weiss (P. B.) meint freilich, διαλογισμοῦ könne in der Zusammenfassung mit ὀργῆς „nur eine Streitunterredung“ bedeuten. Allein die Erhebung der Hände zum Gebet schliesst jeden Gedanken an Streitunterredung aus.

des Episkopos und der Diakonen[1]). II, 11 werden wohl eher Diakonissen als Diakonen-Frauen in die Neuordnung einer episkopalen Verfassung beiläufig hereingezogen. Nirgends bemerkt man einen Gegensatz gegen Irrlehrer, wenn auch von dem Einen Episkopos schon Lehrbefähigung verlangt wird.

Das Gebiet der Lehre streift erst die persönliche Wendung an Timotheus III, 14—16. IV, 9—11 in dem grossen Geheimnis der christlichen Religion, welches Timotheus zu lehren, zum Verständnis zu bringen, aber noch nicht gegen Angriffe zu verteidigen hat. Auch in dieser mysteriösen Zusammenfassung der Heidenkirchen-Lehre, deren Grundlage der Kolosserbrief bot, ist eine Neuerung nicht zu verkennen. Gottesdienst und Verfassung, aber auch die Lehre der Heidenkirche bedurften neuer Bestimmungen.

Timotheus, an welchen sich Paulus nun persönlich gewandt hat, war aber als legatus apostoli in eine schon bestehende Gemeindeverfassung hinein gesetzt worden und bedurfte, zumal bei seiner Jugendlichkeit, auch in dieser Hinsicht besonderer Anweisungen. Der zweite Teil IV, 12

[1]) Auch R. Seyerlen hat in seiner äusserst gründlichen Untersuchung über „die Entstehung des Episkopates in der christlichen Kirche" (Zeitschrift für praktische Theologie IX, 1887, Heft 2. 3. 4) solchen Fortschritt der christlichen Gemeindeverfassung in den Hirtenbriefen des Paulus (welche auch er noch als einheitlich ansah) wohl erkannt. In Timotheus, Titus u. s. w. zeichne der Verfasser das Bild des Bischofs. „Die Pastoralbriefe führen uns daher in eine Zeit, wo der Name ἐπίσκοπος, das Wort in der Einzahl . . . ., wo also der singularische Ausdruck ἐπίσκοπος im bestimmten und charakteristischen Unterschied von der Mehrzahl der πρεσβύτεροι sich eben erst für den einheitlichen Vorsteher des Presbyteriums nicht nur, sondern auch der Gemeinde herauszubilden begann" (S. 323). Dazu S. 327: „Wenn die Diakonen zu dem Presbyter-Collegium im allgemeinen als die Executiv-Beamten sich verhielten, welche die Anordnungen und Beschlüsse derselben vollzogen, so lag es wiederum in der Natur der Sache, dass die Diakonen ganz von selbst in ein näheres Verhältnis schon zu dem Bischof als dem Präsidenten, noch mehr aber zu dem Bischof als dem Oberhaupt des Presbyter-Collegiums gerückt wurden."

bis V, 18ª. V, 19—22. 24. 25 enthält Anweisungen für den Apostel-Vicar hinsichtlich der bereits bestehenden Gemeindeverfassung.

Den Anfang macht eine allgemeine Anweisung an Timotheus IV, 12—16. Der jugendliche Legat soll ein Vorbild der Gläubigen werden, wie sein Apostel das Vorbild aller wahrhaft Gläubigen ist (I, 16). Er soll nicht vernachlässigen „das in ihm seiende Charisma, welches ihm gegeben ward durch Prophetie mit Auflegung der Hände des Presbyteriums“. Eine richtige Ordination, welche ich schon in dieser Zeitschrift (1886. IV, S. 469) behandelt habe. Ausgerüstet mit diesen Amts-Charisma, soll Timotheus seinen Fortschritt Allen offenbar machen, auf sich und die Lehre, welche bei ihm (wie bei dem Bischofe III, 2) hervorgehoben wird, achten, also ein Vorbild sein in Leben und Lehre. Das Presbyterium, welches seine Hände auf Timotheus gelegt hat, kann nur die ältere Gestaltung des Gemeindevorstandes sein, über welche wir III, 1—7 bereits die Neuordnung des (monarchischen) Episkopats emporsteigen sahen. Die Erwähnung des Presbyteriums leitet nun wohl die mit dem *πρεσβύτερος* beginnenden Anweisungen hinsichtlich der bisherigen Gemeindeverfassung ein. Aber diese Anweisungen sind so gehalten, dass man kein allzu günstiges Urteil über die alte Ordnung erkennt.

Der Abschnitt V, 1—16 handelt von einem *πρεσβύτερος* und Wittwen. Den *πρεσβύτερος* pflegt man als Altersbezeichnung zu fassen. Wirklich werden ihm gegenübergestellt *νεώτεροι*, wie sich dann auch *πρεσβύτεραι* und *νεώτεραι* entsprechen. So scheint der *πρεσβύτερος* den *πρεσβύτης* (Tit. II, 2) zu bedeuten. H. Holtzmann und B. Weiss sind darin einig, dass amtliche *πρεσβύτεροι* erst V, 17—21 erwähnt werden. Allein die Gemeinde-Ältesten waren ursprünglich auch Älteste an Jahren. Beides gehört noch zusammen in dem 1. Clemens-Briefe, wo 1, 3. 21, 6 Älteste nach Jahren, 44, 5. 47, 6. 54, 2. 57, 1 Älteste von Amts wegen erwähnt werden (vgl. diese Zeitschrift 1890. II, S. 234f.).

Warum sollte nicht Paulus ad Timotheum diesen Doppelsinn des πρεσβύτερος benutzt haben, um in dem Verhalten zu dem Gemeinde-Ältesten die Amtswürde zurücktreten zu lassen, so dass er fast nur noch wegen seiner Jahre rücksichtsvolle Behandlung verdiene? Unverkennbar ist das Schillern zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung bei den Wittwen. Ursprünglich werden die Gemeinde-Diakonissen meist Wittwen gewesen sein. So blieb dann für die Diakonissen der alte Name χῆραι [1]), auch wenn sie nie verheiratet, sogar blutjung waren [2]). Wenn nun Timotheus τὰς ὄντως χήρας ehren soll (V, 3), so folgt nicht blos die genauere Bestimmung V, 5 ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη, d. h. eine Wittwe, welche den Gatten verloren hat und kinderlos ist, sondern in kaum merklichem Übergange auch ihre amtliche Stellung in der Gemeinde. Als Wittwe im Sinne der Diakonissin soll nur auserlesen werden eine mindestens 60-jährige, nur einmal verheiratete, bezeugt in guten Werken, wie Kinderpflege, Gastfreundschaft, Fusswaschen, Aushülfe, lauter Diakonissen-Werke, für welche B. Weiss freilich eine Sechzigjährige nicht mehr passend findet. Dass solche Wittwe eine verpflichtete Diakonissin ist, wird bestätigt durch den Bruch des ersten (bei der Verpflichtung gegebenen) Gelübdes, welcher bei einer jungen Wittwe, wenn sie wieder heiratet, geschieht (V, 12), durch ihr müssiges, ja anstössiges Lernen [3]), auch durch die Belastung der Gemeinde, welche sie zu unter-

---

[1]) Clem. Recogn. VI, 15 (Petrus in Tripolis) Maronem . . . constituit eis episcopum et XII cum eo presbyteros simulque diaconos ordinat. instituit ordinem viduarum atque omnia ecclesiae ministeria disposuit. Hom. III, 71. XI, 36.

[2]) Ignatius ad Smyrn. 13, 1 τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Tertullian. de virg. vel. 9: plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum XX collocatam.

[3]) 1 Tim. V, 13 μανθάνουσιν wird absolute zu verstehen sein von der Lernzeit, welche der Prüfungszeit der Diakonen III, 10 ungefähr entspricht. Treffend verweist E. Holtzmann auf 1 Tim. II, 11. Ich denke nur mehr an die Lern-Zeit (vgl. 2 Tim. III, 7), als an Lern-Lust.

halten hat (V, 16). Wer kann die möglichste Einschränkung der althergebrachten χῆραι des Gemeindedienstes verkennen! Anstatt der altkirchlichen Wittwen wurden schon III, 11 „ehrbare, nüchterne, zuverlässige Weiber", Diakonissen neuer Ordnung genannt.

Haben sich also „die wirklichen Wittwen" als weibliche Gemeinde-Beamte enthüllt, so treten uns auch die πρεσβύτεροι, welchen anfangs nur die Ehre des Alters zuerkannt ward (V, 1. 2), schliesslich (V, 17—21) entgegen als Amts-Presbyter, aber mit einem wesentlichen Unterschiede. Den Amts-Presbytern soll wohl doppelte Ehre erwiesen werden, d. h. wie Hofmann erkannt hat, um ihres Alters und um ihres Amtes willen, aber vorzüglich den in Wort und Lehre arbeitenden, also denjenigen, welche das zum Bischofsamte Erforderliche leisten (vgl. 1 Tim. III, 2. 2 Tim. II, 24. Tit. I, 9). Die gewöhnlichen Presbyter erhalten doch wenig mehr als die Ehre ihres Alters. Der apostolische Legat, welcher thatsächlich schon die Stellung eines monarchischen Episkopos einnimmt, soll gegen keinen Presbyter eine Klage annehmen, es sei denn vor zwei oder drei Zeugen (Deut. XIX, 15). Aber die sich vergehenden Presbyter soll er rücksichtslos zurechtweisen vor allen (mindestens vor allen Presbytern), damit die übrigen Furcht bekommen. Feierlich wird Timotheus beschworen, so zu verfahren ohne Vorurteil und Gunst. Auch der Vorzug der Amts-Presbyter wird möglichst eingeschränkt.

Den Schluss machen praktische Anweisungen über die christlichen Sklaven (VI, 1—3ᵃ) und Reichen (VI, 17—19), niedere und höhere Stände, welche Anweisungen nicht zu trennen sind, sondern offenbar zusammengehören.

Das Ganze ist eine wohl zusammenhängende und abgeschlossene Empfehlung der neuen Gestaltung christlicher Gemeindeverfassung, deren Kern der monarchische Episkopat mit dem zu ihm gehörenden Diakonate, die Zurücksetzung des Presbyteriums als der leitenden Behörde ist.

III. Was zu dem ursprünglichen Briefe hinzuge-

kommen ist, hat keine Selbständigkeit als ein eigener Brief, sondern ist Einschaltung eines Bearbeiters, aber zusammengehörig.

Paulus ad Timotheum I hatte von dem Bischofe schon Lehrbefähigung verlangt (III, 2) und die in Wort und Lehre arbeitenden Presbyter ausgezeichnet. Was er aber als Lehre versteht, kann nach III, 15. 16 nur die Verständlichmachung des „anerkannt" grossen Geheimnisses der Frömmigkeit sein, des Christus, welcher nach seinem irdischen Leben und nach seiner Auferstehung den Siegeslauf gemacht hat durch Unterwelt, Oberwelt mit der heidnischen Menschheit bis zur Herrlichkeit des Himmels. Dieses Geheimnis hat der lehrende Bischof oder auch Presbyter, wenigstens nach dem ursprünglichen Briefe, kaum zu verteidigen, sondern nur zum Verständnis zu bringen.

Der Überarbeiter dagegen kennt die gesunde Lehre (I, 10) nur im Gegensatze gegen ein ἑτεροδιδασκαλεῖν (I, 3. VI, 3). Das christliche Lehren ist bei ihm nicht mehr blos belehrende und erbauende Verkündigung, sondern vor allem Abwehr und Widerlegung irriger Lehre. So hat der Bearbeiter den Zusammenhang von Zuschrift und Danksagung unterbrochen durch Einschaltung von I, 3—11. Sein Paulus hat bei der Abreise von Ephesus nach Makedonien (Apg. XX, 1) den Timotheus nicht mitgenommen (wie Apg. XX, 4), sondern beauftragt, in Ephesus zu verbleiben, um gewissen Leuten andere Lehre zu verbieten, welche sich einerseits zu Mythen und endlosen Genealogien, zu dem praktischen Glauben fremden Forschungen versteigt, andrerseits auch dem (durch Glauben) Gerechten das Gesetz aufzwängt. Zwischen die Danksagung und die „allererste" Ermahnung hat der Bearbeiter dann I, 18—20 die Aufforderung zum Kriegsdienste eingeschaltet und als schiffbrüchig an Glauben genannt: den Hymenäus (die sich in Syzygien, Begattungen endloser Genealogien der Äonen verlierende speculative Gnosis?) und den Alexander (den gerade in Ephesus vorgeschobenen Judenchristen Apg. XIX, 33?). Von judenchristlicher Seite ward

auch die Apostelwürde des Paulus, welche in dem ursprünglichen Schreiben (I, 1) einfach behauptet, wenn auch zu Ungunsten der Urapostel I, 16 ausgeführt wird, immer noch bestritten, worauf der streitbare Bearbeiter (II, 6[b]. 7) zu erwidern nicht unterlässt. Als die gefährlichste Irrlehre schildert er, den Zusammenhang zwischen dem anerkannt grossen Geheimnis der Frömmigkeit und dessen Beteuerung unterbrechend, IV, 1—8 mit grellen Farben den dualistisch-asketischen Marcionismus, gegen dessen Askese auch die den Zusammenhang störende Einschaltung V, 23 gerichtet ist. Zu der doppelten τιμή der in Wort und Lehre arbeitenden Presbyter schien dem Bearbeiter wohl auch eine doppelte Schriftstelle zu gehören, weshalb er V, 18[b] aus dem paulinischen Lucas-Evangelium X, 7 ein Schriftwort entnimmt. An das einfache δίδασκε VI, 2 schliesst der Bearbeiter, wieder den Zusammenhang unterbrechend, VI, 3—10 eine Ausführung über die speculativ-gnostische Irrlehre mit ihrem Gelderwerbe durch Honorare an (vgl. Irenäus adv. haer. I, 4, 3), aber auch VI, 11—16 eine Mahnung an den „Gottesmann" Timotheus zu dem guten Bekenntnis, welches er (bei der Taufe) vor vielen Zeugen abgelegt habe[1]). Schliesslich ermahnt VI, 20. 21 zur Wahrung der παραθήκη, der geheimen Lehrüberlieferung[2]), wogegen Timotheus das unheilige Geschwätz (speculativer Gnosis) und die „Antithesen" (Marcion's), die beiden Hauptarten der häretischen Gnosis meiden soll.

Der Bearbeiter hat auf jeden Fall erst nach 136 a. D. geschrieben, als es bereits mehr als Einen Kaiser gab[3]), was der 1. Petrusbrief II, 17 noch nicht kennt. Ist nun 1 Tim. II, 2 ὑπὲρ βασιλέων ursprünglich, so ist schon der Paulus

[1]) Aus 1 Tim. VI, 13 erkennt man schon den ersten und den zweiten Artikel des werdenden Taufsymbols. Die ἐντολή VI, 14 versteht O. Pfleiderer (Paulinismus, 2. Aufl. 1890, S. 471) schon geradezu von der Glaubensregel.

[2]) Vgl. meine Glossolalie S. 78. Einl. in d. N. T. S. 753 f. 764.

[3]) Vgl. J. B. Lightfoot, S. Ignatius, S. Polycarp. Vol. I, 1885, p. 465.

ad Timotheum I erst nach 136 anzusetzen. Unmöglich ist es jedoch nicht, dass der Bearbeiter noch *βασιλέως* vorfand, aber den Plural einführte. In die Zeit nach 136 führt uns auch der von pseudo-ignatianischen Zuthaten gereinigte Brief Polykarp's an die Philipper[1]), mit welchem unser Bearbeiter 1 Tim. VI, 7. 10 fast wörtlich zusammentrifft[2]). Ich halte es für gar nicht undenkbar, dass er den Brief des ehrwürdigen Bischofs von Smyrna schon gekannt hat, was Baur (Pastoralbriefe S. 138) von Paulus ad Timotheum selbst behauptete. Auch darin ist der Bearbeiter des Polykarpus-Briefs mit dem unsrigen zu vergleichen, dass er gerade die antihäretischen Quellen eingeschaltet hat, wo er selbst in Ausdrücken mit diesem zusammentrifft[3]).

B. In dem Briefe an Titus weist Hesse (S. 168 f.) dem Überarbeiter dasjenige zu, was Bezug nimmt „auf die Irrlehrer und deren Treiben, sowie auf das zur Eindämmung der Irrlehrer bestimmte Bischofsinstitut, wozu im 2. Capitel noch eine christliche Haustafel kommt, bei welcher ein Hauptabsehen ist, dass das Christentum nicht in Missachtung bei den Nichtchristen gerate“. So bleibt ihm als ursprüngliches Schreiben nichts weiter übrig als ein schriftlicher Auftrag des Paulus an den in Kreta zurückgelassenen Titus, die bereits begonnene Bestellung von Presbytern in den auf dieser Insel neugegründeten Gemeinden zu vollenden. Das wäre ungefähr I, 1. 2. 4—6. 12. 13. 16. III, 1—6. 12. 13. 15.

---

[1]) Vgl. meine Bearbeitung in dieser Zeitschrift 1886. II, S. 180 bis 206, welche freilich A. Harnack's anfängliche Zustimmung bald wieder verloren hat. Die betreffende Stelle s. o. S. 27, Anm. 1.

[2]) Polycarp. ad Phil. IV, 1: *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία. εἰδότες οὖν, ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν, ὁπλισώμεθα κτλ.* In dem Polykarpus-Briefe hat die Warnung vor Geldgier eine bestimmte Veranlassung in dem Falle des Presbyters Valens XI, 1, in dem 1. Tim.-Briefe eine weniger bestimmte, in dem Gelderwerb docirender Gnostiker.

[3]) Polycarp. ad Phil. II, 1 *ἀπολιπόντες τὴν κενὴν ματαιολογίαν*, vgl. 1 Tim. I, 6, besonders Pol. VII, 1 *λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι*, vgl. 2. Tim. II, 18.

Dass die Beziehungen auf die Irrlehrer hier dem Überarbeiter angehören sollen, stimmt zu unserm Ergebnis über den 1. Timotheusbrief. Aber sollte ein Schreiben von etwa 17 Versen durch Einfügung von etwa 29 Versen zu diesem Briefe von 46 Versen gewachsen sein? Das wäre doch ein Missverhältnis. Ich meine, dass das ursprüngliche Schreiben beträchtlicher war, und bezeichne nicht so vieles als Einschaltung des Überarbeiters.

ΠΡΟΣ ΤΙΤΟΝ.

I. 1 *Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ*
κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν,
2 *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρό-*
νων αἰωνίων, 3 *ἐφανέρωσεν δὲ καιροῖς ἰδίοις τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κη-*
ρύγματι, ὃ ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν
θεοῦ, 4 *Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν· χάρις, ἔλεος,*
εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος
ἡμῶν.
5 *Τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα*
ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς
ἐγώ σοι διεταξάμην, 6 *εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος, μιᾶς γυναι-*
κὸς ἀνήρ, τέκνα ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ
ἀνυπότακτα. 7 *δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς*
θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αὐθάδη, μὴ ὀργίλον, μὴ πάροινον, μὴ
πλήκτην, μὴ αἰσχροκερδῆ, 8 *ἀλλὰ φιλόξενον, φιλάγαθον, σώ-*
φρονα, δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ, 9 *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν*
διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν
τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.
10 *εἰσὶν γὰρ πολλοὶ ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρενα-*
πάται, μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς, 11 *οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν,*
οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ
αἰσχροῦ κέρδους χάριν. 12 *εἶπεν δέ τις ἐξ αὐτῶν, ἴδιος αὐτῶν*
προφήτης·

Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.

13 *ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής. δι' ἣν αἰτίαν ἔλεγχε αὐ-*
τοὺς ἀποτόμως, ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει, 14 *μὴ προσέ-*

χοντες ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρε-
φομένων τὴν ἀλήθειαν. 15 πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς·
τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν, ἀλλὰ
μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις. 16 θεὸν ὁμο-
λογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται, βδελυκτοὶ ὄντες
καὶ ἀπειθεῖς καὶ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι.

II. 1 Σὺ δὲ λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ,
2 πρεσβύτας νηφαλίους εἶναι, σεμνούς, σώφρονας, ὑγιαίνοντας
τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ, 3 πρεσβύτιδας ὡσαύτως
ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς, μὴ διαβόλους, μηδὲ οἴνῳ
πολλῷ δεδουλωμένας, καλοδιδασκάλους, 4 ἵνα σωφρονίζωσι
τὰς νέας φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους, 5 σώφρονας, ἁγνάς,
οἰκουργοὺς ἀγαθάς, ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα
μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημῆται. 6 τοὺς νεωτέρους ὡσαύ-
τως παρακάλει σωφρονεῖν 7 περὶ πάντα, σεαυτὸν παρεχό-
μενος τύπον καλῶν ἔργων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀφθορίαν,
σεμνότητα, 8 λόγον ὑγιῆ ἀκατάγνωστον, ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας ἐν-
τραπῇ μηδὲν ἔχων λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον. 9 δούλους δε-
σπόταις ἰδίοις ὑποτάσσεσθαι, ἐν πᾶσιν εὐαρέστους εἶναι,
μὴ ἀντιλέγοντας, 10 μὴ νοσφιζομένους, ἀλλὰ πᾶσαν πίστιν
ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σω-
τῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν. 11 ἐπεφάνη γὰρ ἡ
χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, 12 παιδεύουσα
ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπι-
θυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ
νῦν αἰῶνι, 13 προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπι-
φάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν
Χριστοῦ Ἰησοῦ, 14 ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώ-
σηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν
περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. 15 ταῦτα λάλει καὶ παρα-
κάλει καὶ ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς. μηδείς σου περι-
φρονείτω.

III. 1 Ὑπομίμνησκε δὲ αὐτοὺς ἀρχαῖς, ἐξουσίαις ὑπο-
τάσσεσθαι, πειθαρχεῖν καὶ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοί-
μους εἶναι, 2 μηδένα βλασφημεῖν, ἀμάχους εἶναι, ἐπιεικεῖς,
πᾶσαν ἐνδεικνυμένους πραΰτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους.

3 ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, πλανώμενοι,
δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις, ἐν κακίᾳ
καὶ φθόνῳ διάγοντες, στυγητοί, μισοῦντες ἀλλήλους. 4 ὅτε
δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος
ἡμῶν θεοῦ, 5 οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐπράξαμεν
ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ τοῦ λου-
τροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, 6 οὗ
ἐξέχεεν ἐφ᾽ ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος
ἡμῶν, 7 ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενη-
θῶμεν κατ᾽ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. 8 πιστὸς ὁ λόγος, καὶ
περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι, ἵνα φροντίζωσιν
καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες θεῷ.

Ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις. 9 μω-
ρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομι-
κὰς περιΐστασο· εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι. 10 αἱρετι-
κὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ, 11 εἰδὼς
ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει, ὢν αὐτοκατάκριτος.

12 Ὅταν πέμψω Ἀρτεμᾶν πρὸς σὲ ἢ Τυχικόν, σπούδα-
σον ἐλθεῖν πρός με εἰς Νικόπολιν· ἐκεῖ γὰρ κέκρικα παρα-
χειμάσαι. 13 Ζηνᾶν τὸν νομικὸν καὶ Ἀπολλῶν σπουδαίως
πρόπεμψον, ἵνα μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ. 14 μανθανέτωσαν δὲ
καὶ οἱ ἡμέτεροι καλῶν ἔργων προΐστασθαι εἰς τὰς ἀναγ-
καίας χρείας, ἵνα μὴ ὦσιν ἄκαρποι.

15 Ἀσπάζονταί σε οἱ μετ᾽ ἐμοῦ πάντες. ἄσπασαι τοὺς
φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει. ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν.

Die Zuschrift I, 1—4 ist so überladen, dass Hesse's Behauptung einer Einschaltung sich von vornherein empfiehlt. Als Einschiebsel bezeichnet er I, 3 *τὸν λόγον αὐτοῦ κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*. Vergleicht man aber die Zuschriften der beiden anderen Hirtenbriefe, so wird man die Einschaltung schon da beginnen lassen, wo Griesbach's Parenthese anfängt, nämlich mit *κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ*, dagegen schon vor *κατ᾽ ἐπιταγὴν κτλ.* beendigen. Der „Apostel Christi Jesu" erhält 1. Tim. die nähere Bestimmung „gemäss Auftrag Gottes, unsers Retters, und Christi Jesu, unsrer Hoffnung", 2. Tim. „durch Gottes Willen ge-

mäss der Verheissung des Lebens in Christo Jesu". So wird auch hier ursprünglich sein: „nach Auftrag unsers Retters Gottes". Vorher aber geht: „nach Glauben Auserwählter Gottes [was also die den Paulus als Apostel Verwerfenden nicht sind] und einer frömmigkeitsgemässen Wahrheitserkenntnis auf Hoffnung ewigen Lebens [vgl. 1 Tim. VI, 3 τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, welche bei gnostischen Irrlehrern fehlt], welche (religiöse Wahrheitserkenntnis) der untrügliche Gott verhiess vor ewigen Zeiten [was Marcion leugnete], er offenbarte aber zu eigenen Zeiten sein Wort in der Predigt, mit welcher ich betraut ward". Die Apostelschaft des Paulus wird also nicht mehr, wie in den beiden anderen Hirtenbriefen, einfach auf Gottes Auftrag zurückgeführt, sondern gestützt auf zweierlei: erstlich Glauben Auserwählter Gottes, welchem fortdauernde Verwerfung gegenübersteht, zweitens auf eine religiöse Wahrheitserkenntnis, welche auf Hoffnung ewigen Lebens der untrügliche Gott verhiess vor ewigen Zeiten[1]), aber offenbarte zu eigenen Zeiten in der Predigt des Paulus (wohlgemerkt: nicht der Urapostel). Der echte Paulus kennt 1 Kor. II, 7 eine Weisheit Gottes in Geheimnis, die verborgene, welche Gott vorherbestimmte vor Ewigkeiten zu unserer Herrlichkeit. Seinem Römerbriefe ist XVI, 25. 26 angehängt die Offenbarung eines

---

[1]) Das ἐπ' ἐλπίδι κτλ. wird man nicht mit dem Vorhergehenden verbinden dürfen, weder mit εὐσέβειαν (was keiner näheren Bestimmung bedarf, vgl. 1 Tim. VI, 3), noch mit ἀληθείας (da Wahrheit unabhängig ist von Hoffnung ewigen Lebens), noch mit ἐπίγνωσιν ἀληθείας (was noch unpassender sein würde), noch gar mit ἀπόστολος (was wohl von Ewald, Holtzmann, Hofmann, B. Weiss angenommen wird, aber in jeder Hinsicht fern liegt). Sehr einfach ist die Annahme eines Hyperbaton. Die frömmigkeitsgemässe Wahrheitserkenntnis verhiess Gott auf Hoffnung ewigen Lebens vorher vor ewigen Zeiten (vgl. 2 Tim. I, 9), er offenbarte aber erst zu eigenen Zeiten sein Wort in der Predigt des Paulus. Zu der Betrauung des Paulus mit der Predigt kann κατ' ἐπιταγὴν κτλ. nicht gehören, weil diese Betrauung gar nicht verschieden ist von dem Auftrage Gottes.

in ewigen Zeiten verschwiegenen Geheimnisses, welches jetzt (im Christentum) geoffenbart und durch prophetische Schriften nach Auftrag des ewigen Gottes kundgemacht ist zum Glaubensgehorsam in Bezug auf alle Heiden. Aber erst hier und 2 Tim. I, 9. 10 lesen wir von einer religiösen Wahrheitserkenntnis (einer frommen Gnosis), welche Gott vor ewigen Zeiten verhiess, oder von einer in Christo schon vor ewigen Zeiten gegebenen Gnade, welche zu ihren Zeiten an das Licht kam durch die Predigt des Paulus, oder auch „jetzt" durch die Erscheinung Christi. Die göttliche Vorherbestimmung des christlichen Heils ist fortgebildet zu einer vorzeitlichen Verheissung, ja vorzeitlichen Verleihung, welche durch die Erscheinung Christi und die Predigt des Paulus nun an das Licht gebracht ist. Der Schwerpunkt des christlichen Heils, welcher bei Paulus in der Erscheinung und vor allem in dem erlösenden Tode Christi liegt, ist aus der Geschichte in die Vorzeitlichkeit verlegt. Solche Verlegung könnte nun wohl an sich auch der Paulus ad Titum und ad Timotheum II selbst vollzogen haben. Aber bei dem grossen Geheimnis der Frömmigkeit 1 Tim. III, 15. 16 fällt der Schwerpunkt doch noch in das Geschichtliche, welches mit der Erscheinung im Fleische beginnt. Auf diese Erscheinung beschränkt sich auch Tit. II, 11. III, 4, ohne einer vorzeitlichen Verheissung oder gar Verleihung zu gedenken. Die grosse Überladung der Zuschrift, welche durch die Erläuterung von B. Weiss (P.-B.) erst recht hervortritt, führt vielmehr auf den Bearbeiter, welcher es bereits mit Marcion zu thun hatte und dessen Leugnung jeder vorhergehenden Verheissung des christlichen Heils schon hier entgegentreten mochte.

Tit. I, 5—16 beginnt mit der Erinnerung, dass Paulus den Titus in Kreta zurückliess, damit er, soweit es noch nicht geschehen, in jeder Stadt Presbyter einsetze, wie Paulus ihm gebot, „wenn jemand unbescholten ist, Eines Weibes Mann, gläubige Kinder hat, nicht im Vorwurfe von Liederlichkeit oder unfolgsam" (I, 5. 6). Hier lässt Hesse (S. 148 f.) das ursprüngliche Schreiben abbrechen und I, 7—11 ein

Einsatzstück folgen, welches bereits ein längeres Bestehen der Gemeinden voraussetze, eine weitere Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse, namentlich der Organisation, eine ziemliche Verbreitung der Heterodoxie. Deshalb habe der Bearbeiter der Hirtenbriefe, ähnlich wie 1 Tim. III, 1—7 [wo wir vielmehr das ursprüngliche Schreiben anerkannten] eingeschaltet „eine autoritative Bestimmung der bischöflichen Qualitäten, nur dass hier, was dort nicht der Fall war, das bischöfliche Amt in bestimmte und ausdrückliche Beziehung zur Irrlehre gesetzt wird". Allein Hesse selbst hat ja den Übergang von den „Presbytern" zu „dem Bischofe" vortrefflich gebahnt durch die Bemerkung, es lasse sich aus unserer Stelle entnehmen, „dass von den Presbytern Einer der ἐπίσκοπος sei, oder dass dieser aus den Presbytern hervorgehen müsse, weshalb auf die Wahl der letzteren besondere Sorgfalt zu verwenden sei". Ein längeres Bestehen der kretischen Gemeinden, als I, 6, wo doch schon von gläubigen und nicht unfolgsamen Kindern der zu Presbytern Geeigneten die Rede ist, lässt sich aus I, 10, wo viele „Unfolgsame" erwähnt werden, schwerlich erschliessen. Die Zusammengehörigkeit von I, 10 mit I, 6 hat Hesse nachträglich (S. 237) selbst anerkannt. In den Erfordernissen zum Episkopate, welche der ursprüngliche Paulus ad Timotheum III, 1—7 zusammengestellt hat, fehlt nicht die Lehrbefähigung, welche hier nur als die Fähigkeit, Widersprechende zurechtzuweisen, näher bestimmt wird. Diese *ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς* brauchen aber nicht aus dem Einsatzstücke 1 Tim. I, 6 f. entlehnt zu sein, wo die Abirrenden *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν, θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι.* Hatte es denn nicht der geschichtliche Paulus in der Christenheit namentlich mit den Beschneidungs-Leuten (Gal. II, 12) zu thun? Dass solche Beschneidungs-Leute aber Ungehöriges lehren um schmählichen Gewinnes willen, braucht nicht aus dem Einsatzstücke 1 Tim. VI, 5 erklärt zu werden, sondern stimmt vollkommen zu 2 Kor. XI, 20. Phil. III, 19. Hier dürfen wir stehen

bleiben bei den christlichen Hauptgegnern des Paulus, ohne schon gnostische Irrlehrer, wie bei dem Überarbeiter 1 Tim. I, 4. IV, 1—8. V, 23. VI, 3—10. 20. 21, wahrzunehmen. „Die gesunde Lehre“ findet hier wohl schon Widerspruch von „Ungehorsamen“, aber hat doch noch nicht ein eigentliches *ἑτεροδιδασκαλεῖν*, wie bei dem Bearbeiter (1 Tim. I, 3. VI, 3), sich gegenüber. Und wenn Hesse in der Bezeichnung des Bischofs als „Gottes Haushalter“ mit Recht bereits seine Erhebung über den gewöhnlichen Presbytern wahrnimmt, so haben wir dieselbe Wahrnehmung schon bei dem ursprünglichen Paulus ad Timotheum 1 Tim. III, 1—8 gemacht.

Den ursprünglichen Paulus ad Titum findet Hesse (S. 150 f.) gerade da wieder, wo ich vielmehr den Bearbeiter wahrnehme (I, 12. 13ᵃ), dann spricht er demselben ab, was ich ihm zuspreche (I, 13ᵇ—15), so dass wir nur über I, 16 in Einklang sind. Er bemerkt: „Ziemlich unerwartet folgt V. 12 die Anführung eines Hexameters, in welchem Epimenides von Kreta seine Landsleute als wahrheitsscheu, roh und gewaltthätig, träger Genusssucht fröhnend schildert, ein Zeugnis, welches der Verfasser oder Bearbeiter noch in seiner Gegenwart treffend findet.“ Ich bin nun ganz einverstanden, wenn Hesse (S. 152 f.) das Missverhältnis dieses auf die Kreter als Volk gehenden Hexameters zu der vorhergehenden und nachfolgenden Ausführung über Irrlehrer hervorhebt. Früher (in dieser Zeitschrift 1880. IV, S. 460 f.) versuchte ich nach Tacitus Hist. V, 2 eine Vermittelung zwischen den Kretern als Idäern und den Judäern, aus welchen ja die Beschneidungsleute als die ärgsten Irrlehrer stammten; jetzt gebe ich aber diesen Versuch auf. Ich erkenne also das Missverhältnis an[1]), ziehe aus demselben

[1]) Es ist unmöglich, mit B. Weiss (P. B) I, 11 *οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν, οἵτινες κτλ.* von dem unmittelbar vorhergehenden *μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς* loszureissen und es auf solche Weise fertig zu bringen, dass „von den kretensischen Juden unter ihnen [den Kretern], von denen das zwischensätzliche *μάλιστα* redete, eben darum hier nicht die Rede

aber nicht den Schluss, dass vorher I, 7—11 und nachher I, 13[b]—15, wo nicht von Kretern, sondern von Irrlehrern, hauptsächlich jüdischen, auf Kreta die Rede ist, nicht ursprünglich seien, sondern vielmehr, dass I, 12. 13[a] ein wenig geschicktes Einschiebsel des Überarbeiters ist, welcher aus irgend einem Grunde den Kretern überhaupt etwas Ungünstiges nachsagen wollte. Lässt man die fraglichen Worte aus, so erhält man den besten Zusammenhang. Die Beschneidungsleute haben ganze Häuser verstört durch ihr gewinnsüchtiges Lehren. „Aus diesem Grunde weise sie (nicht die Kreter, sondern die vielen Unfolgsamen, namentlich die Beschneidungsleute), schneidig zurecht, damit sie gesund seien in dem Glauben, nicht achtend auf jüdische Mythen und Gebote von der Wahrheit sich abwendender Menschen. Alles ist rein den Reinen. Den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein. sondern befleckt ist an ihnen sowohl das Denken als auch das Gewissen." Diejenigen, welche Titus durch scharfe Zurechtweisung gesund machen soll, sind nicht die von ihrem eigenen Propheten Epimenides gezeichneten Kreter überhaupt, freilich auch nicht, wie Hesse (S. 154) meint, die von den kretischen Irrlehrern Verführten, sondern dieselben verführenden Irrlehrer, namentlich aus der Beschneidung, welche durch Zurechtweisung des Titus geheilt werden sollen von ihrer Beachtung jüdischer Mythen und unchristlicher, auf gesetzliche Reinheit sich beziehender Menschengebote. Auf das ungläubige Judentum zielt ja der Satz, dass den Ungläubigen nichts rein ist, weil ihr Denken und Gewissen befleckt ist. Aus diesem Zusammenhange führt auch I, 16 nicht heraus. Da ist keineswegs, wie Hesse (S. 156) meint, von den lügnerischen und faulbäuchigen

sein kann". Schwerlich eine *ὑγιαίνουσα ἐξήγησις*. Die Rede ist von christlichen Juden als der Spitze der Unbotmässigen oder der Opposition gegen die gesunde Lehre dieses Paulus (I, 10). Vornehmlich soll Judenchristen, den alten Gegnern des Paulus, welche auch in Kreta vorausgesetzt werden, mögen sie nun dort geboren sein oder nicht, der Mund gestopft werden.

Kretern die Rede, auch nicht, wie man gewöhnlich erklärt, von christlichen Irrlehrern, was B. Weiss mit recht gesunder Auslegung (auch in P. B.) abweist, sondern von den ungläubigen Juden, „welche Gott zu kennen behaupten, aber durch die Werke verleugnen, abscheulich, unfolgsam und zu jedem guten Werke unbewährt.“ Ganz wie der Petrus des antijudaistischen *Κήρυγμα* p. 56, 37 sq. meiner 2. Ausgabe lehrt: *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις κτλ.*, und wie Aristides Apol. XIV, 4 noch weiter von den Juden sagt: „Doch auch diese sind abgeirrt von der genauen Erkenntnis und meinten in ihrem Sinne, dass sie Gott dienten, aber durch die Art ihrer Handlungen gilt ihr Dienst den Engeln und nicht Gott, indem sie beobachten die Sabbate und die Neumonde und die ungesäuerten Brote und den grossen Tag und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen, was sie nicht einmal so vollkommen beobachten.“ Jede christliche Lehre, welche noch mit dem ungläubigen Judentum Fühlung sucht, ist also ungesund und kann gerade zu guten Werken, welche man auf judenchristlicher Seite den Paulinern gegenüber geltend machte, nicht führen.

Weshalb sollte also zu dem ursprünglichen Titusbriefe nicht gehören C. II, beginnend mit der Mahnung an Titus, zu lehren, was der gesunden Lehre geziemt? Hesse (S. 157 f.) konnte den Gedankengang hier nur deshalb nicht gesund und natürlich finden, weil auch er in das Vorhergehende die Voraussetzung einer mehr theoretischen oder speculativen als praktischen Irrlehre hineintrug. Ist dagegen vorher eine ungesunde Lehre gezeichnet, welche sich noch an jüdische Satzungen hielt, so ist es der denkbar beste Fortschritt, dass Titus durch praktische Reden Alte und Junge beider Geschlechter, auch Sklaven zu wirklich guten Werken, deren Vorbild er selbst zu geben hat (II, 7), anhalten und auf solche Weise üble Nachreden von den Christen abwehren soll (II, 5. 8). Ein Herbeiziehen jüdischer Gesetzlichkeit ist

ja völlig unstatthaft, weil die Gnade Gottes als allen Menschen heilbringend (in Christo) erschienen ist, uns erziehend zu einem gerechten und frommen Leben (III, 12 *παιδεύουσα* ohne den *νόμος* als unsern *παιδαγωγός* Gal. III, 24) und weil Christus sich selbst dahingegeben hat, „damit er uns erlöse von jeglicher Gesetzwidrigkeit und sich selbst reinige ein ihm eigenes Volk, eifrig zu guten Werken“ (III, 4). Alles zielt hier auf ein praktisches Christentum ohne die Krücken jüdischer Gesetzlichkeit, aber erst recht eifrig zu guten Werken. Wie fern das Theoretische, sowohl ungesunder als gesunder Lehre, liegt, kann man schon daraus erkennen, dass dieser Paulus, dessen Lehre ganz an die Haltung der *Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων* erinnert, III, 3 f. selbst die Greisinnen als *καλοδιδασκάλους* haben will und ihr Lehren auf die Anweisung junger Hausfrauen bezieht. Derselbe Paulus, welcher 1 Tim. II, 12 dem Weibe das Lehren nicht erlaubt, will doch im praktischen Sinne alte Frauen als Lehrerinnen der jungen Frauen [1]).

Hat unser Paulus schon bei den Vorschriften für das innere Leben der Gemeinden den guten Ruf nach aussen im

[1]) Sollte der einfach praktische Paulus ad Titum Christum schon für den grossen Gott selbst erklärt, den Unterschied von Vater und Sohn fast patripassianisch beseitigt haben? Wir lesen II, 13 *τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Die Sicherheit, mit welcher noch B. Weiss hier Christum als den grossen Gott bezeichnet findet, wird doch bedenklich, da er mit gleicher Sicherheit auch Röm. IX, 5 Christum als den Gott über alles gepriesen findet. Den Unterschied Gottes und Christi verkennt er doch selbst nicht 2 Tim. IV, 1 *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*. Würde an unserer Stelle folgen *τοῦ δεδωκότος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*, so würde die Unterscheidung Christi von Gott keinem Zweifel unterliegen. Übrigens vgl. A. Buttmann, NTl. Gramm., S. 85. 87. In einem nachweislich überarbeiteten Briefe ist auch die Bearbeiter-Zuthat von *μεγάλου θεοῦ καὶ* nicht undenkbar. Zu der Verlegung des Schwerpunktes des Heils aus der geschichtlichen Erscheinung Christi in eine vorzeitliche Verheissung und Verleihung (Tit. I, 2. 2 Tim. I, 9) stimmt gut die Erscheinung Christi als „des grossen Gottes“.

Sinne (II, 5. 8. 10), so wendet er sich III, 1—8[a. b] vollends zu dem Verhalten der Christen nach aussen hin. Den Timotheus hat unser Paulus 1 Tim. II, 1. 2 zu allererst angewiesen, Gebete für alle Menschen, namentlich Könige (Kaiser) und Beamte halten zu lassen. Hier weist er den Titus an, auf Gehorsam gegen die Obrigkeit und jedes gute Werk (auch bürgerlicher) Gerechtigkeit zu halten. Weder Lästerung (etwa gar des Kaisers) noch Zänkerei, sondern Güte und Sanftmut gegen alle Menschen! Die Begründung ist hier nicht, wie 1 Tim. II, 3—5, der allgemeine Heilswille Gottes und das allgemeine Mittlertum Christi, sondern das Bewusstsein der Erlösung aus demselben Zustande, in welchem sich die heidnische Menschheit noch befindet. Aus diesem Zustande ist man errettet durch die Güte und Menschenliebe Gottes unsers Retters. Nicht aus den in Gerechtigkeit gethanen Werken (wie die Beschneidungsleute lehren), sondern nach seinem Erbarmen errettete er uns durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung h. Geistes, welchen er reichlich auf uns ausgoss durch Jesum Christum unsern Retter, damit wir, gerechtfertigt durch jenes (Gottes) Gnade, Erben würden nach Hoffnung ewigen Lebens! So kommt unser Paulus schliesslich auf die Grundlehre von der Rechtfertigung nicht aus Werken, sondern aus Gnaden, deren Verkündigung durch Titus er den Zweck giebt, dass die Gläubigen daran denken sollen, gute Werke zu treiben. Eine praktische Wendung des Paulinismus, welcher den Beschneidungschristen gegenüber erst recht auf gute Werke der Gläubigen dringt und den Vorwurf nicht verdienen will, über den Glauben gute Werke zu vernachlässigen.

Hesse (S. 162 f.) behauptet nach Huther's Vorgang, dass Tit. III, 4—7 einen wesentlich anderen Charakter habe, als II, 11—14. „Dort sei das Hauptmoment der pädagogische Zweck der Erlösungsthat, deshalb habe dort der Apostel die Verpflichtung zu einem heiligen Lebenswandel im Auge, hier in unserer Stelle dagegen sei das Hauptmoment die sich in der Erlösungsthat offenbarende unverdiente Liebe Gottes,

deshalb trete hier die Idee der Rechtfertigung, welche den Christen durch die Mitteilung des h. Geistes zugeeignet sei, bedeutungsvoll hervor. Wenn es nun V. 8 heisst, dass Titus die kretischen Christen über die Freundlichkeit Gottes, welche in der durch Ausgiessung des h. Geistes vollzogenen Rechtfertigung zur Erscheinung gekommen sei, nicht in Zweifel lassen solle, damit sie sich die Pflege guter Werke angelegen sein lassen: so fehlen hier die zwischen der Thatsache und ihrem Zwecke vermittelnden Gedanken, wie z. B., dass wir Gott auf diese Weise unser dankbares Herz zu beweisen haben, oder dass es für die Gerechtfertigten nicht zieme, abermals der Sünde zu dienen; und es tritt hier eine Abbiegung der Gedanken ein, da die Stelle ursprünglich dazu bestimmt ist, uns ein friedfertiges, sanftmütiges Verhalten gegen die Heiden ans Herz zu legen.“ Wie sollte es aber eine Abbiegung der Gedanken sein, wenn das tugendhafte Leben der Christen unter einander auf die evangelische Pädagogik, ihr friedliches Verhalten zu den nicht christlichen Heiden auf Erinnerung an ihr eigenes früheres heidnisches Leben gestützt wird? Bei der evangelischen Pädagogik geht Verleugnung der Unfrömmigkeit und der weltlichen Begierden dem verständigen, gerechten und frommen Leben vorher (II, 12). Soteriologisch erhält man aber schon II, 14 den Übergang von jeglicher Gesetzwidrigkeit zu dem Eifer für gute Werke. Eben dieser soteriologische Gesichtspunkt ist es, nach welchem III, 3—8[a. b] der Umschwung von dem vorchristlichen Leben zu der Rechtfertigung nicht aus Gerechtigkeitswerken, sondern aus Gnaden dargestellt wird. Wird der Eifer zu guten Werken II, 14 abgeleitet aus der Reinigung des von Christo durch seine Dahingabe erworbenen Volkes, so weist III, 8. 14 das *προΐστασθαι καλῶν ἔργων*, worauf die Gläubigen bedacht sein sollen, schon im Ausdruck (*προΐστασθαι τέχνης*) auf eine gewisse Technik hin, welche der soteriologischen Entscheidung nachfolgen soll. Weit gefehlt, dass hier eine Abbiegung der Gedanken stattfinde, bietet II, 14 vielmehr einen vermittelnden Übergang.

Richtiger hat Hesse III, 8—11 einen künstlichen Übergang zu nicht mehr einfach judenchristlichen Irrlehrern und die Hand des Überarbeiters wahrgenommen, was ich jedoch nur für III, 10. 11 unterschreibe. „Dies (was Titus versichern soll) ist schön und nützlich den Menschen. „Aber thörichte Fragen und Genealogien und gesetzliche Zänkereien und Streitigkeiten meide; denn sie sind unnütz und nichtig.“ Der Paulus ad Titum, welcher noch die Beschneidungsleute als seine Hauptgegner ansieht (1, 10), kann sehr wohl in der Technik guter Werke das praktische Christentum, welches über den alten Streit zwischen Paulinismus und Judenchristentum hinausführt, gefunden haben und auf solcher Grundlage das Ende der *πόλεμοι καὶ μάχαι*, welche Jac. IV, 1 beklagt, anstreben. Nur die Genealogien könnten noch 1 Tim. I, 4 auf gnostische Äonenreihen führen, sind aber schon bei Judenchristen, welche auf ihr reines Geblüt pochten, erklärlich. Die thörichten Fragen, welche Streitigkeiten erregen, werden wir auch 2 Tim. II, 23 auf Judenchristen beziehen müssen. Erst III, 10. 11 gehört sicher dem antihäretischen Bearbeiter an: „Einen häretischen Menschen vermeide nach einer und zweiter Zurechtweisung, wissend, dass ein solcher verdreht ist und sündigt, da er durch sich selbst gerichtet ist.“ „Häretiker“ als solche kennt der Paulus ad Timotheum und ad Titum noch nicht, sondern erst die Überarbeiter.

Den Schluss III, 12—16 beanstandet auch Hesse (S. 163 f.) nicht. Wenn Paulus den Artemas oder den Tychikos (einen Asianer nach Apg. XX, 4, auch Kol. IV, 7. Eph. VI, 21. 2 Tim. IV, 12 erwähnt) an Titus geschickt haben wird, soll dieser eilig zu dem Apostel kommen, welcher in Nikopolis überwintern will. Den Gesetzeslehrer Zenas und den Apollos (welche B. Weiss diesen Brief überbracht haben lässt) soll Titus mit Eifer geleiten (ausrüsten), damit es ihnen an nichts fehle. Die Überwinterung, an welche auch Paulus denkt, ist ähnlich wie 2 Tim. IV, 21. Auf alle Fälle ist III, 14, wie schon der gleichartige Ausdruck lehrt, ein Nachklang von III, 8^{b}. Sollen die Gottgläubigen über-

haupt bedacht werden, gute Werke (technisch, nicht soteriologisch) zu betreiben, so sollen in dem besonderen Falle des Zenas und Apollos „auch die Unsrigen", offenbar die paulinischen Heidenchristen [1]), „lernen gute Werke zu betreiben für die notwendigen Bedürfnisse (Ausrüstung jener Beiden), damit sie nicht fruchtlos seien", vielmehr Früchte des Glaubens (oder des im Glauben erlangten Geistes, Gal. V, 22) hervorbringen. „Die Unsrigen", von paulinischen Heidenchristen zu verstehen, berechtigt uns vollends der Schluss IV, 25: ἄσπασαι τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει, d. h. doch τοὺς ἡμετέρους.

Der Brief an Titus setzt wohl eine Wirksamkeit des Paulus auf Kreta, welche der Reisebericht seines Begleiters Apg. XXVII, 9 kaum gestattet, voraus und schliesst sich durchaus an den 1. Brief an Timotheus an, dessen Neuordnung des Episkopats er I, 7—9 bestätigt. Das Gottesdienstliche fehlt jedoch ganz, wogegen das innere Stillleben der Kirche besonders C. II hervortritt. Dagegen wird das Judenchristentum, welches der Paulus ad Timotheum I noch ganz bei Seite lässt (I, 16), hier bereits berücksichtigt. „Die aus der Beschneidung" (I, 10) sind auch hier die Hauptgegner (I, 13 f.). Die in Christo erschienene Gnade Gottes überhebt über das Gesetz als Pädagogen. Den geborenen Juden mit ihren Gesetzeswerken stehen gegenüber die (heid-

[1]) Diese meine Erklärung (Einl. in d. N. T. S. 753. 759) hat selbst H. Holtzmann verworfen, welcher vielmehr die noch nicht den Irrlehrern zugefallenen Christen Kreta's versteht. B. Weiss denkt an alle kretischen Gemeindeglieder ausser Titus, doch schwerlich mit Einschluss der durch Irrlehrer Verführten. Sind nun aber die Irrlehrer des Titusbriefs vor allem Judaisten, welche auf gute Werke (auch soteriologisch) Gewicht legen, so bleiben ja nur die paulinisch gesinnten Heidenchristen übrig. Dass diese als „die Unsrigen" bezeichnet werden, kann um so weniger auffallen, wenn man schon II, 8 περὶ ἡμῶν (nicht ὑμῶν) liest, jedenfalls III, 3 καὶ ἡμεῖς, und zwar vom geborenen Heiden, unterschieden von „denen aus der Beschneidung" I, 10. Auf der einen Seite stehen οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς, auf der andern οἱ ἡμέτεροι.

nischen) Gläubigen mit ihrer auf den Glauben folgenden Technik guter Werke (III, 8), „die Unsrigen" (III, 14, vgl. III, 3) oder die dem Paulus anhängenden Gläubigen (III, 15).

Dieses Denkmal eines praktischen Paulinismus, welches Luther einen Ausbund christlicher Lehre genannt hat, liegt uns mit nur wenigen Zuthaten der Überarbeitung vor. Eingetragen ist der Gegensatz gegen eine nicht der Frömmigkeit gemässe Gnosis und gegen Marcion's Lehre eines gar nicht vorher verheissenen christlichen Heiles (I, 1. 2), gegen die Häresie nach speculativ gnostischer Seite (III, 10. 11). Dazu ein Hieb auf die dem Überarbeiter verhassten Kreter (I, 12. 13ᵃ), wohl auch II, 13 die grosse Gottheit Christi.

Wenigstens am Schlusse dieses Briefes hat auch Krenkel (S. 416 f. 456 f.) ein Stück von echtem Paulus-Schreiben gefunden, welches er aus dem 2. Timotheusbriefe ergänzt, nämlich Tit. III, 12. 2 Tim. IV, 20. Tit. III, 13. In der Gefangenschaft zu Cäsarea habe Paulus nach den Briefen an die Kolosser und an Philemon an Timotheus oder Aristarch in Troas oder nahe dabei ein Briefchen gerichtet und durch Aristarch oder Timotheus übersandt. Wenn Paulus den Artemas oder Tychikos an den Empfänger gesandt habe, sollte dieser sich beeilen zu Paulus in Nikopolis (in Epirus) zu kommen, wo Paulus zu überwintern beschlossen habe. Den Trophimos habe er in Milet krank zurückgelassen. Den Rechtsgelehrten Zenas und den Apollos soll der Empfänger mit Eifer geleiten, damit ihnen (für weitere Reise) nichts fehle. Ein überzeugender Grund, 2 Tim. IV, 20 herbeizuziehen, ist gewiss nicht ersichtlich, und Tit. III, 13 ist unabtrennbar von III, 14. Einige Personalien durfte sich der Paulus ad Titum schon erlauben. Den Apollos ergab ihm die Geschichte des echten Paulus, den Asianer Tychikos (vgl. 2 Tim. IV, 12) die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem (Apg. XX, 4), wohl auch die Erwähnung Kol. IV, 7 (Eph. VI, 21). Neu sind hier Artemas und der Rechtsgelehrte Zenas. Neu ist auch die Überwinterung in Niko-

polis, welche auf die Überwinterung in Korinth (1 Kor. XVI, 6) und auf Röm. XV, 19 *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ* zurückgehen mag. Gedacht ist Paulus, wie die Erwähnung des Apollos und die beschlossene Überwinterung in Epirus lehren, gegen Ende seiner dritten Bekehrungsreise kurz vor dem Winter, welchen er thatsächlich in Korinth verlebte (Apg. XX, 3). Kurz vor der grossen Auseinandersetzung mit dem Judenchristentum, welche Paulus in dem Briefe an die Römer gegeben hat, soll er an den in Kreta zurückgelassenen Titus diese Mahnung zu einem praktischen, auch die Technik guter Werke betreibenden Christentum des Heils aus Gnaden, nicht Gerechtigkeitswerken gerichtet haben.

C. Hat Hesse in dem 1. Timotheusbriefe und in dem Briefe an Titus nur zweierlei Bestandteile erkannt: ein ursprüngliches Schreiben (an Titus von Paulus selbst) und dessen Überarbeitung, so findet er in dem 2. Timotheusbriefe gar drei Bestandteile: ein Schreiben im Namen des Paulus, welches den Timotheus in Ephesus ermuntert, im Amte, namentlich im Kampfe gegen die Irrlehrer nicht lass zu werden, in welches ein Bearbeiter ein kurzes, und zwar echtes Schreiben des Paulus, welcher den Timotheus zu sich berief, eingeschaltet habe. Die Grundlage soll also hier ein unechtes, Zuthat ein echtes Paulus-Schreiben sein, eingefügt durch einen Bearbeiter, welcher auch von seinem Zeuge etwas verwandt habe, um Beides zusammenzuflicken.

Hesse (S. 170 f.) findet von vornherein, dass in diesem Briefe zwei Zwecke neben einander verfolgt werden, welche auf so verschiedenen Voraussetzungen beruhen, dass sie sich nicht mit einander vereinigen lassen. Einerseits solle Timotheus seinen bisherigen Wirkungskreis (Ephesus) aufgeben, andrerseits in demselben verbleiben, da der Apostel ihn gerade so, wie in dem 1. Timotheusbriefe, ermahne und anweise für seine Amtsführung, namentlich für sein Verfahren den Irrlehrern gegenüber. Wir werden es hier nicht mit einem einheitlichen Schriftstücke zu thun haben, sondern mit einer Zusammenknetung verschiedener Bestandteile. Dazu komme

die Wahrnehmung, dass die verschiedenen Partieen des Briefes uns Timotheus in verschiedener Gemütsverfassung zeigen. „Wenn ihn nämlich Paulus nach Rom beruft, weil das Gefühl der Einsamkeit und Verlassenheit ihm unerträglich wird: so setzt er doch voraus, dass sein Schüler unerschrocken seinem Rufe folgen werde, wie er denn auch nirgends die Befürchtung äussert, dass der Gerufene etwa mit Verzagtheit Einwendungen erheben werde; wo er ihm dagegen Ermahnungen und Anweisungen für seine weitere Amtirung erteilt, da lässt er sehr deutlich durchblicken, dass demselben der rechte Mut und die rechte Frömmigkeit abhanden gekommen sei, und dass ihm notthue, Gottes Gnadengabe, das πνεῦμα wieder anzufachen, welches kein Geist der Verzagtheit, sondern der Kraft und der Zurechtweisung (I, 6. 7) sei. Das war es nach der Vorstellung des Briefschreibers, was den Apostel veranlasste, einen zweiten Brief an Timotheus zu richten, dass es nachgerade Zeit wurde, denselben wieder in den rechten Zug und in die rechte Ordnung zu bringen, weil er Ketzer, anstatt sie mit energischem Mute zurückzudrängen, Raum gewinnen und Fortschritte machen liess (II, 16. 17). . . . . . Demnach werden in unserem Briefe zwei einander aufhebende Zwecke verfolgt, und zwei verschiedene Timotheus treten uns in ihnen entgegen. Er ist somit schlechterdings nicht in Übereinstimmung mit sich selbst, sondern fällt nach zwei verschiedenen Seiten auseinander. Daraus folgt, dass er kein einheitliches Schriftstück darstellt, sondern aus einer Verschmelzung ursprünglich nicht zu einander gehöriger Bestandteile entstanden ist." Zwei Zwecke seien in diesem Briefe vorhanden, „die sich nicht mit einander vertragen und nicht zu gleicher Zeit, nicht neben einander verfolgt werden können, da bei dem einen für Timotheus eine noch weitere Wirksamkeit in Ephesus in Aussicht genommen, bei dem andern aber solche aufgegeben wird" (S. 216).

Meinerseits war ich zwar anfangs der Ansicht, dass der 2. Timotheusbrief ein Werk aus Einem Gusse, und zwar des

Bearbeiters der beiden anderen Hirtenbriefe sei, habe aber bei genauer Durcharbeitung erkannt, dass auch hier ein älteres Schreiben zugrunde liegt und nur stärker überarbeitet worden ist.

ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ Β.

I. 1 *Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος*
θεοῦ κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 2 *Τιμοθέῳ ἀγα-*
πητῷ τέκνῳ· χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

3 *Χάριν ἔχω τῷ θεῷ, ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν κα-*
θαρᾷ συνειδήσει, ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς
δεήσεσίν μου, νυκτὶς καὶ ἡμέρας 4 ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν, μεμνημένος σου
τῶν δακρύων, ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ, 5 *ὑπόμνησιν λαβὼν τῆς ἐν σοὶ*
ἀνυποκρίτου πίστεως, ἥτις ἐνῴκησεν πρῶτον ἐν τῇ μάμμῃ
σου Λωΐδι καὶ τῇ μητρί σου Εὐνίκῃ, πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ
ἐν σοί. 6 *δι' ἣν αἰτίαν ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ*
χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν
χειρῶν μου. 7 *οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός πνεῦμα δειλίας,*
ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ. 8 *μὴ οὖν*
ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν μηδὲ ἐμὲ τὸν
δέσμιον αὐτοῦ, ἀλλὰ συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ
δύναμιν θεοῦ 9 *τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει*
ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν
καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων
αἰωνίων, 10 φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος
ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος
δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν *διὰ τοῦ· εὐαγγελίου,* 11 *εἰς ὃ ἐτέθην*
ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος ἐθνῶν. 12 *δι' ἣν*
αἰτίαν καὶ ταῦτα πάσχω, ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι· οἶδα γὰρ
ᾧ πεπίστευκα καὶ πέπεισμαι, ὅτι δυνατός ἐστιν τὴν παραθήκην μου
φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν. 13 ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων,
ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας, ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 14 τὴν
καλὴν παραθήκην φύλαξον διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν
ἡμῖν. 15 οἶδας τοῦτο ὅτι ἀπεστράφησάν με πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὧν
ἐστὶν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης. 16 *δώῃ ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησι-*
φόρου οἴκῳ, ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξεν καὶ τὴν ἅλυσίν μου

οὐκ ἐπαισχύνθη, [17] ἀλλὰ γενόμενος ἐν Ῥώμῃ σπουδαίως ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν. [18] δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. καὶ ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν, βέλτιον σὺ γινώσκεις.

II. [1] *Σὺ οὖν, τέκνον μου, ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* [2] καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι. [3] *συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ. [4] οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. [5] ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ. [6] τὸν κοπιῶντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν. [7] νόει ὃ λέγω· δώσει γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσιν. [8] μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν,* ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, [9] *ἐν ᾧ κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν ὡς κακοῦργος. ἀλλὰ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ δέδεται [10] διὰ τοῦτο. πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου. [11] πιστὸς ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συνζήσομεν, [12] εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν· εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς.* [13] εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει· ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται. [14] Ταῦτα ὑπομίμνησκε διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ κυρίου μὴ λογομαχεῖν ἐπ' οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων. [15] σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. [16] τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιΐστασο· ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν ἀσεβείας, [17] καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει· ὧν ἐστιν Ὑμέναιος καὶ Φίλητος, [18] οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν, λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι, καὶ ἀνατρέπουσιν τήν τινων πίστιν·

[19] *Ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην Ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ καί Ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου. [20] ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστιν μόνον σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα, καὶ ἃ μὲν εἰς τιμήν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν. [21] ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον, εὔχρηστον τῷ*

δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον. 22 τὰς δὲ
νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε, δίωκε δὲ δικαιοσύνην, πίστιν,
ἀγάπην, εἰρήνην μετὰ πάντων τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον
ἐκ καθαρᾶς καρδίας. 23 τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητή-
σεις παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσι μάχας. 24 δοῦλον δὲ κυρίου
οὐ δεῖ μάχεσθαι, ἀλλὰ ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας, διδακτι-
κόν, ἀνεξίκακον, 25 ἐν πραΰτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατι-
θεμένους, μή ποτε δώῃ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπί-
γνωσιν ἀληθείας, 26 καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου
παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.

III. 1 Τοῦτο δὲ γίνωσκε, ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστή-
σονται καιροὶ χαλεποί. 2 ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι φίλαυτοι,
φιλάργυροι, ἀλαζόνες, ὑπερήφανοι, βλάσφημοι, γονεῦσιν
ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι, ἀνόσιοι, 3 ἄστοργοι, ἄσπονδοι, διάβολοι,
ἀκρατεῖς, ἀνήμεροι, ἀφιλάγαθοι, 4 προδόται, προπετεῖς, τε-
τυφωμένοι, φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι, 5 ἔχοντες μόρφωσιν
εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι. καὶ τούτους ἀποτρέπου.
6 ἐκ τούτων γάρ εἰσιν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζον-
τες γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις, ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικί-
λαις, 7 πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας
ἐλθεῖν δυνάμενα. 8 ὃν τρόπον δὲ Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς ἀντέστησαν
Μωυσεῖ, οὕτως καὶ οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, ἄνθρωποι κατε-
φθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν. 9 ἀλλ᾽ οὐ προκόψουσιν
ἐπὶ πλεῖον· ἡ γὰρ ἄνοια αὐτων ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν, ὡς καὶ ἡ ἐκεί-
νων ἐγένετο.

10 Σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ,
τῇ προθέσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθυμίᾳ, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπο-
μονῇ, τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν
Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις, οἵους διωγμοὺς ὑπήνεγκα·
καὶ ἐκ πάντων με ἐρύσατο ὁ κύριος. 12 καὶ πάντες δὲ οἱ
θέλοντες ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται.
13 πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι καὶ γόητες προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον, πλα-
νῶντες καὶ πλανώμενοι. 14 Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπι-
στώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες, 15 καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους
τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σω-
τηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 16 πᾶσα γραφὴ
θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν, πρὸς

ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, [17] ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.

IV. [1] *Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.* [2] *κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ* καὶ διδαχῇ. [3] ἔσται γὰρ καιρὸς, ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους, κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν, [4] καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. [5] σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν, κακοπάθησον, ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. [6] *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν.* [7] *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα.* [8] *λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοί, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν τοῖς ἠγαπηκόσιν τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.*

[9] Σπούδασον ἐλθεῖν πρός με ταχέως. [10] Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα καὶ ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην, Κρήσκης εἰς Γαλατίαν, Τίτος εἰς Δαλματίαν. [11] Λουκᾶς ἐστὶν μόνος μετ' ἐμοῦ. Μᾶρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ. ἔστιν γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν. [12] Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον. [13] τὸν φελόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρῳάδι παρὰ Κάρπῳ, ἐρχόμενος φέρε καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας. [14] Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεὺς πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο — ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ —, [15] ὃν καὶ σὺ φυλάσσου· λίαν γὰρ ἀντέστη τοῖς ἡμετέροις λόγοις. [16] ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ οὐδείς μοι παρεγένετο, ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον — μὴ αὐτοῖς λογισθείη —. [17] ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέν με, ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος. [18] ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

[19] *Ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον.* [20] *Ἔραστος ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ, Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα.* [21] *σπούδασον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν. ἀσπάζεταί σε Εὔβουλος καὶ Πούδης καὶ Λίνος καὶ Κλαυδία καὶ οἱ ἀδελφοὶ πάντες.*

[22] Ὁ κύριος Ἰησοῦς μετὰ τοῦ πνεύματός σου. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.

Schon in der Zuschrift I, 1. 2 stösst man an bei Paulus als „Apostel Christi Jesu durch Gottes Willen gemäss Verheissung des Lebens in Christo Jesu“. Unsere jetzigen Ausleger beziehen das *κατὰ* auf *ἀπόστολος*. In wesentlicher Übereinstimmung mit H. Holtzmann erklärt B. Weiss: Paulus, Apostel Christi Jesu durch Gottes Willen, „in Gemässheit, sofern der, welcher eine Verheissung gegeben, auch solche haben will, welche dazu ausgesandt [Apostel] sind, diese Verheissung nach Inhalt und Grund zu verkündigen und den Weg zu ihrer Erlangung zu zeigen“, wie wenn dastände *τοῦ ἐπαγγειλαμένου ζωὴν τὴν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. H. Holtzmann ist in dieser Erklärung nicht ganz sicher und bemerkt: „Sollte sich aus dem Eingange ein echter Kern herausschälen lassen, so müsste die zweite Formel gestrichen werden, da zwei mit *διὰ* und *κατὰ* angeknüpfte nähere Bestimmungen unmittelbar nach einander sich innerhalb der paulinischen Litteratur nur Röm. XVI, 26, d. h. in der sehr zweifelhaften Doxologie, vorfinden.“ Wir haben aus den beiden anderen Hirtenbriefen bereits einen älteren Kern herausgeschält und müssen von vornherein geneigt sein, in *κατ' ἐπαγγ. ζ. τ. ἐ. Χρ. Ἰ.* einen Zusatz des Bearbeiters zu erkennen, welcher ja Tit. I, 2. 3 die vorzeitliche Verheissung der Hoffnung ewigen Lebens im Unterschiede von ihrer Offenbarung zu eigenen Zeiten in die Zuschrift eingetragen hat. Dass 2 Tim. I, 9. 10 sogar die vorzeitliche Verleihung der christlichen Gnade nebst ihrer „jetzigen“ Offenbarung durch die Erscheinung Christi von dem Bearbeiter eingeschaltet ist, wird sich bald zeigen. Nehmen wir an, dass schon in unsere Überschrift der erste Teil dieses Gedankens, die (vorzeitliche) Verheissung eingetragen ist, so kommen wir hinweg um das Missverhältnis von *διὰ* und *κατὰ*, auch um die auffallende Wiederholung von *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (nicht *ἐν αὐτῷ*) nach *Χριστοῦ Ἰησοῦ* in der vorhergehenden Zeile. So, wie die Worte lauten, ergeben sie einen erträglichen Gedanken

nur bei der jetzt unbeliebten Verbindung: „durch Gottes Willen gemäss (seiner) Verheissung des Lebens in Christo Jesu". Der Wille Gottes, durch welchen Paulus Apostel Christi ward, entspricht (seiner) Verheissung des Lebens in Christo. Das Wahrscheinlichste bleibt aber eine Zuthat des Bearbeiters, welcher schon in diese Überschrift eine Abweisung der Verheissungsleugnung Marcion's einfügte.

Der Brief selbst beginnt mit dem schwerfälligen Satze I, 3—5, dessen Hauptschwierigkeit darin besteht, dass das Object der Danksagung durch ὡς κτλ. ausgedrückt zu sein scheint[1]). Mit Recht schliesst Hesse (S. 177 f.) sich an

---

[1]) Nach B. Weiss (P. B.) würde das χάριν ἔχειν des Paulus entsprechen (ὡς wie Gal. VI, 10) seinem μνείαν ἔχειν, „sofern seine mit Tim. sich beschäftigende (περὶ σοῦ) Erinnerung, wie sie allezeit in seinen Gebeten . . . stattfindet, eine unablässige . . . ist, weil sie (wie jene seine Gebote) Nachts und Tags . . . nicht aussetzt. Dem entsprechend wird also auch seine Dankbarkeit eine unauslöschliche sein, weil sich mit jedem seiner fürbittenden Gebete für Tim. nach Phil. IV, 6 immer auch der Dank für alles, was Gott bereits an ihm gethan hat, verbindet". [Was muss man da zwischen den Zeilen lesen!]. Die Erinnerung ist aber überall mit der Sehnsucht verbunden, weil er gedenkt der Thränen, die Tim. beim Abschiede von ihm geweint hat. Die dadurch hervorgerufene Sehnsucht, ihn wiederzusehen, kann nur die Absicht haben, bei diesem Wiedersehen mit Freude erfüllt zu werden. „Und doch ist dabei nicht blos an die Freude über die Wiedervereinigung mit dem geliebten Kinde (v. 2) gedacht, sondern noch v. 5 an eine Freude, welche dadurch hervorgerufen wird, dass er bei derselben wieder einen lebendigen Eindruck (eine ὑπόμνησις, wie 2 Petr. I, 13. III, 1) empfängt (λαβών im Sinne von 1 Kor. IV, 7) von seinem ungeheuchelten Glauben (1 Tim. I, 5). Das λαβών gehört im Sinne des Fut. exact. (vgl. Röm. XV, 28) zu πληρ., der Participialsatz aber bezeichnet der Sache nach indirect, was der Gegenstand seiner Dankbarkeit gegen Gott ist, die sich mit alter Erinnerung an ihn verbindet, weil das, wovon er bei dem ersehnten Wiedersehen mit ihm einen neuen Eindruck zu empfangen sich freut, schon jetzt ihm so gewiss ist, dass der Dank gegen Gott, der es gewirkt, sich mit all seinen Gebeten für ihn verbinden muss." Da wird die Dankbarkeit des Paulus gegen Gott eingetragen in sein unablässiges Gedenken an Timotheus und gar in seine Sehnsucht nach freudigem Wiedersehen desselben.

Bengel, Huther u. A. an, welche das Object der Danksagung erst mit ὑπόμνησιν λαβὼν κτλ. ausgedrückt finden, fasst aber ὡς—πληρωθῶ nicht als Parenthese, sondern als Zusatz des Bearbeiters. Nur darin kann ich ihm nicht beistimmen, dass der Bearbeiter diesen Zusatz nicht aus Erinnerung an Röm. I, 9—11 und aus seinem Eigenen, sondern aus einem echten Abberufungsschreiben des Paulus an Timotheus entnommen habe. „Zerlegen wir so . . . unsern Satz in seine Bestandteile: so werden wir namentlich die ewige crux interpretum los, welche die Partikel ὡς nach χάριν ἔχω bereitet; zugleich aber wird für dieses χάριν ἔχω in dem Participialsatz ὑπόμνησιν λαβὼν u. s. w. ein Objectssatz beschafft, der nunmehr nicht von seinem Hauptsatze unnatürlich weit entfernt ist.“ Warum sollte der eingekeilte Satz ὡς—πληρωθῶ ein Fetzen aus einem Abberufungsschreiben sein? Was liegt näher, als die Annahme, dass ein Bearbeiter das unablässige Gedenken in den Gebeten und die Sehnsucht, welche er in der Vorlage vermisste, nach Röm. I, 9—11 einschaltete, ohne vor einer unerträglichen Parenthese zurückzuschrecken, zumal wenn er das eilige Kommen des Timotheus IV, 9 schon hier im Sinne hatte?

Keinen Fetzen aus einem andersartigen Paulus-Schreiben, sondern eigene Zuthaten des Bearbeiters fand Hesse (S. 181 f.) in I, 8 μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ und I, 10 διὰ τοῦ εὐαγγελίου bis I, 14 zu Ende. Ersteres gewiss mit Unrecht, da wir nicht das mindeste Recht haben, die Gefangenschaft dieses Paulus zu beseitigen. Der zweiten Behauptung liegt dagegen etwas Richtiges zugrunde. Der Gedanke I, 10, dass Christus den Tod vernichtet, aber Leben und Unvergänglich-

Dass sie hier keine rechte Stelle hat, wird thatsächlich anerkannt durch das Geständnis, dass der vorher hineingetragene Gegenstand der Dankbarkeit erst I, 5, wenn auch nur indirect, ausgedrückt wird durch den lebendigen Eindruck des unverstellten Glaubens des Timotheus, welchen Paulus nicht eben (durch den Besuch des Onesiphoros, I, 16 f.) empfangen haben soll, sondern empfangen haben wird, wenn er einst den Timotheus wiedersehen wird. Ein Dank für etwas rein Zukünftiges?

keit an das Licht gebracht hat „durch das Evangelium“, muss befremden. Hesse bemerkt, das sei doch nicht durch die Heilspredigt, sondern durch Christi Erlösungswerk geschehen. Es hilft nichts, wenn B. Weiss διὰ τοῦ εὐαγγελίου nur auf φωτίσαντος bezieht, wie wenn es sich darum handelte, wie man zur Erkenntnis davon gelangt, dass im Tode Christi für die Gläubigen unvergängliches Leben zu finden ist. Der Gedanke, dass Christus Leben und Unvergänglichkeit zur Kenntnis gebracht habe durch das Evangelium, ist ungefähr so, wie wenn man sagen wollte, Hektor habe seine Aufopferung für die Vaterstadt an das Licht oder zur Kenntnis gebracht durch die Ilias. Das Vorhergehende, wozu διὰ τοῦ εὐαγγελίου passt, ist nur I, 9 καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ (vgl. 2 Thess. II, 14 εἰς ὃ ἐκάλεσεν ἡμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου). Dazwischen ist erträglich οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Aber unerträglich ist dazwischen πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φανερώσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν. Diese Worte schliessen sich an das Vorhergehende ebenso unpassend an wie an das Folgende. In der Verbindung δοθεῖσαν πρὸ χρόνων αἰωνίων findet H. Holtzmann „eine unpräcise, ja geradezu abusive Anwendung paulinischer Ausdrücke und Formeln“. Die Schwierigkeit einer vorzeitlichen Verleihung der christlichen Gnade hat B. Weiss schwerlich gehoben durch die Erklärung: „Obwohl διδόναι natürlich nicht ‚destinare‘ heisst, so kann doch die durch ihn zu vermittelnde Gnade sehr wohl als eine in der Erwählung des Heilsmittlers uns (ideeller Weise, vgl. de W.) bereits verliehene gedacht werden (vgl. Eph. I, 3 f.).“ Die Auswählung in Christo und Vorherbestimmung ist doch noch keine Verleihung der christlichen Gnade. Man sieht, wie der hauptsächlich dem Marcion entgegengesetzte Bearbeiter den in die Zuschrift an Titus eingetragenen Gedanken hier in den widerstrebenden Zusammenhang geradezu hineingezwängt hat. So

ist er dazu gekommen, die christliche Gnade gar schon vor ewigen Zeiten gegeben sein, jetzt aber Christum den Tod vernichtet, Leben und Unvergänglichkeit an das Licht gebracht haben zu lassen durch das Evangelium. Hält man aber *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* als ursprünglich fest, so kann man nicht mit Hesse das zunächst Folgende (I, 11. 12ᵃ) für Bearbeiterzuthat halten. Freilich 1 Tim. II, 6. 7 haben wir das Zeugnis zu eigenen Zeiten, mit welchem Paulus betraut ward als Herold, Apostel (Wahrheit, keine Lüge), Heidenlehrer in Glauben und Wahrheit, dem Bearbeiter zugeschrieben. Aber hier ist die Anstellung des Paulus für das Evangelium als Herold, Apostel und Heidenlehrer[1]) unentbehrlich für das Folgende (I, 12ᵃ), dass Paulus aus diesem Grunde zu leiden hat, aber sich nicht schämt (vgl. Röm. I, 16). Diese Worte aber sind gesichert durch das Vorhergehende (I, 8 Timotheus solle sich nicht schämen des Zeugnisses unsers Herrn noch des Paulus als des Gefangenen Christi) wie durch das Folgende (I, 16, Onesiphoros habe sich der Kette des Paulus nicht geschämt).

Darin aber, dass I, 12ᵇ—14 in diesem Schreiben nicht ursprünglich ist, bin ich mit Hesse einverstanden. Dass Paulus sich auch als Gefangener nicht schämt, bedarf keiner Begründung, wird aber begründet mit Herbeiziehung jener *παραθήκη*, welche schon 1 Tim. VI, 20 den Bearbeiter kennzeichnete. Paulus ist überzeugt, dass der, welchem er geglaubt hat, mächtig ist, sein Lehr-Depositum zu bewahren bis zum Tage Christi (vgl. I, 18. IV, 8). Das Vorbild gesunder Lehren, welche er von Paulus gehört hat, möge Timotheus festhalten. In Glauben und der in Christo beruhenden Liebe möge er das gute Depositum bewahren durch den „in uns“ (vgl. I, 7) einwohnenden h. Geist. Ein lehrhaftes

---

[1]) Lediglich nach ℵ A pflegt man jetzt *ἐθνῶν* wegzulassen und so die Klimax zu stören: Herold (wie 2 Petr. II, 5 den Noa *δικαιοσύνης κήρυκα* nennt), Apostel (was auch Andere vor ihm waren) und Heiden-Lehrer (was seine unterscheidende Eigentümlichkeit und ökumenische Bedeutung ausdrückt).

Depositum ist schon an sich mystisch und geht hinaus über das anerkannt grosse Geheimnis der Frömmigkeit (1 Tim. III, 16), auf welches sich Arbeit und Kampf des Paulus beziehen (1 Tim. IV, 10). Ein solches Depositum setzt auch voraus die Unempfänglichkeit der Menge. Dazu stimmt die Erinnerung an Timotheus, dass sich von Paulus abwandten alle Asianer, unter ihnen Phygelos und Hermogenes[1]). Auch darin bin ich mit Hesse (S. 184 f.) einverstanden, dass diese Worte dem Bearbeiter angehören. Timotheus hatte doch in Ephesus nicht blos das Ehepaar Prisca und Aquila um sich (IV, 19), nach IV, 11 wohl auch den Marcus. Das Haus des Onesiphoros in Ephesus war nicht abgefallen (IV, 19), auch nicht der Asianer Tychikos (Apg. XX, 4. Tit. III, 12. 2 Tim. IV, 12). Karpos in Troas, bei welchem Paulus Sachen zurückgelassen hatte (IV, 17), wird ihm schon treu geblieben sein. Und was die Hauptsache ist, der Paulus-Jünger Timotheus hat in Ephesus seine Wirksamkeit behalten (vgl. namentlich IV, 2). Es wird also der Bearbeiter sein, welcher die auch Apg. XX, 29. 30 und Offbg. Joh. II, 1 f. bezeugte Abwendung der Mehrheit des christlichen Asiens von dem Paulinismus hier anbrachte, um die Mahnung zur Wahrung des paulinischen Lehr-Depositums zu unterstützen[2]).

Die rühmende Erwähnung des Onesiphoros I, 16—18 spricht Hesse (S. 188. 223) dem Ermunterungsschreiben ab, dagegen dem echten Paulus-Schreiben zu, ausgenommen den Bearbeiterzusatz I, 18[a]. Ich sehe keinen Grund, dieses

[1]) B. Weiss (P. B.) findet hier nichts weiter, als dass „Alle, die in Asien (Röm. XVI, 5) sind (natürlich, wie das folgende Verb. voraussetzt, so viel ihrer Paulus aufforderte, zu ihm zu kommen), ihm den Rücken kehrten . . ., wahrscheinlich weil sie sich durch die Gemeinschaft mit ihm zu compromittiren fürchteten". Wer kann es sich aber denken, dass der gefangene Paulus alle möglichen Asianer, obenan den Phygelos und Hermogenes, aufgefordert haben und ihre Absage des Besuchs als völlige Abwendung von seiner Person aufgefasst haben sollte?

[2]) Wie alle Christen Asiens sich von Paulus abgewandt haben, so sollen ihn auch alle Christen Roms vor Gericht verlassen haben (IV, 16), was vollends nicht stimmt zu den Grüssen aller römischen Brüder (IV, 21).

Stück von unserem Briefe abzutrennen und möchte eher I, 18ᵇ dem Bearbeiter zuschreiben. Zu dem Abfalle aller Asianer wird dieses Stück in gar kein Verhältnis gesetzt. Dagegen schliesst es sich vortrefflich an I, 12ᵃ an und bestätigt die Einschaltung von I, 12ᵇ—15. „Um welcher Ursache willen ich auch dieses leide, aber ich schäme mich nicht. Möge der Herr Erbarmen schenken dem Hause des Onesiphoros, weil er mich oft erquickte und sich meiner Kette nicht schämte, sondern, nach Rom gekommen, mich eifrigst aufsuchte und fand! Möge der Herr ihm geben, Erbarmen zu finden von dem Herrn an jenem Tage!" Giebt es einen besseren Anschluss? So erhält auch die Mahnung I, 8, Timotheus möge sich des Paulus als eines Gefangenen Christi nicht schämen, ihren Abschluss durch das rühmliche Beispiel eines Ephesiers. Die Meinung, dass I, 16. 17. 18ᵃ aus einem echten Paulus-Briefe stamme, hat Krenkel (S. 453 f.) dadurch nur noch unannehmbarer gemacht, dass er 2 Tim. IV, 19 voranstellt und 2 Tim. IV, 21 hinzufügt. Nimmt man dem Eingange unseres Briefes den Besuch des Onesiphoros, so kann man die dem Paulus soeben gewordene Erinnerung an den unverstellten Glauben des Timotheus nicht erklären.

Lässt man die Zuthaten des Bearbeiters bei Seite, so enthält C. I einen wohl zusammenhängenden Eingang des Briefes. Auf die einfache Zuschrift I, 1. 2, in welche die Verheissung des Lebens in Christo eingefügt sein wird, folgt I, 3 *χάριν* bis *συνειδήσει* und I, 5 die Danksagung des Paulus an Gott, welchem er von den Vorfahren her in reinem Gewissen dient, für die Erinnerung an den unverstellten Glauben in Timotheus, welcher zuerst in seiner Grossmutter und in seiner Mutter einwohnte. Die Erinnerung geschah nach I, 16. 17 durch den Besuch des von Ephesus nach Rom gekommenen Onesiphoros. Bezeichnend ist es, dass Paulus Gotte dient von seinen Vorfahren her in reinem Gewissen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Paulus nicht der echte Paulus ist, welcher nur in seinem

vorchristlichen Judaismus ein Eiferer für seine väterlichen Überlieferungen war (Gal. I, 14), dagegen in Christo sich und Andere als eine völlige Neuschöpfung weiss, so dass mit allem Alten das ganze jüdische Wesen vorübergegangen ist (Gal. VI, 15. 2 Kor. V, 17), welcher sich als einstigen Verfolger nicht für wert erklärt, Apostel zu heissen (1 Kor. XV, 9), welcher alles, was er als ein in Gesetzesgerechtigkeit untadelhafter Pharisäer für Gewinn hielt, für Schaden und Kehricht erachtet (Phil. II, 3 f.). Aber wenn Apg. XXIV, 14. 16, wie ich meine, dem Berichte eines Genossen des Paulus (Lucas) angehört, so bekennt Paulus doch schon vor Felix, *ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ*, und versichert seine Bemühung um ein unanstössiges Gewissen. Auf solche Grundlage weist unsere Stelle zurück. Hier muss ich es wenigstens in Frage stellen, ob so der Paulus ad Timotheum I geschrieben haben kann. Dieser hat sich doch 1 Tim. I, 13. 15 als einstigen Lästerer, Verfolger und Gewaltthäter für den ersten von den Sündern erklärt. Allerdings will er solches nur in Unwissenheit (*ἀγνοῶν*) gethan und deshalb Erbarmen gefunden haben. Aber in diesem Erbarmen liegt ja seine Schuld. Auch ein früher irrendes Gewissen kann nach der Umkehr zu dem rechten Wege nicht rein genannt werden. Die Schuld der Vergangenheit bleibt, wenn sie auch verziehen ist. Wer sich als den ersten aller Sünder nennt, kann doch nimmermehr auf seine Freveljahre mit reinem Gewissen zurückblicken. Ich stelle sogar die Frage, ob dieser von den Vorfahren her Gotte mit reinem Gewissen dienende Paulus der Verfasser des Titusbriefes sein kann. Dieser findet doch den Gipfel des Ungehorsams noch bei den Gläubigen aus der Beschneidung (Tit. I, 10), welche eben den Gottesdienst ihrer Vorfahren und im Gewissen befleckten Stammesgenossen (Tit. I, 15) auch als Christen aufrecht erhalten wollten. Das ist noch eine schroffere Stellung zu dem Judenchristentum, als die des Paulus ad Timotheum II, welcher, wie wir sehen werden, 2 Tim. II, 22 f. auch bei den Judenchristen Anrufung

des Herrn „aus reinem Herzen“ anerkennt. Die Einheit der Verfasser des 1. Timotheus- und des Titusbriefes kann kaum bezweifelt werden. Aber von vornherein drängt sich die Frage auf, ob der Paulus ad Timotheum II auch der Paulus ad Timotheum I et ad Titum gewesen sein sollte. Ist er derselbe (was wohl aus der Spracheinheit folgt), so wird er den 2. Timotheusbrief wohl erst später hinzugefügt haben. Hier steht er schon mehr auf dem Standpunkte des Autor ad Theophilum II in der Apostelgeschichte und gleicht des Friedens halber den altpaulinischen Gegensatz des gesetzesfreien Christentums gegen das Judenchristentum aus. Dahin gehört auch der unverstellte Glaube, welchen er schon in den jüdischen, immerhin christlich gewordenen, Vorfahren des Timotheus von mütterlicher Seite, in seiner Grossmutter Lois und seiner Mutter Eunike anerkennt (vgl. Apg. XVI, 1). Solche Annäherung des Christentums an die alttestamentliche Religion bildet am Ende die Vorstufe für den Bearbeiter, welcher in dem Gegensatze gegen Marcion noch weiter gegangen ist bis zu einer vorzeitlichen Verleihung der christlichen Gnade. Wegen des unverstellten Glaubens, welcher dem Timotheus von Grossmutter und Mutter her einwohnt, ermahnt unser Paulus I, 6. 7 denselben, das Charisma, welches in ihm ist durch Auflegung seiner (des Paulus) Hände, wieder anzufachen. Sollte diese Ordination durch Handauflegung des Apostels ganz gleich sein mit der Ordination 1 Tim. IV, 14, welche durch Prophetie mit Auflegung der Hände des Presbyteriums geschah? Hier lesen wir von einer rein apostolischen Ordination, und es fragt sich doch, ob wir, wie die auf den Ordinanden hinweisende Prophetie (vgl. 1. Tim. I, 18), so auch die Hände des Presbyteriums ohne weiteres ergänzen dürfen. Das Wiederanfachen wird dadurch begründet, dass Gott (in der Ordination) keinen Geist von Feigheit, sondern von Kraft, Liebe und Zucht gab; der ordinirte Timotheus soll sich also, wie wir I, 8. 9. (ohne *πρὸ χρόνων αἰωνίων*) 10 bis *τοῦ εὐαγγελίου* 11. 12 bis *ἐκ αἰσχύνομαι* weiter lesen, nicht schämen des

Martyriums Christi[1]), auch nicht des Paulus als dessen Gefangenen, sondern mit dem Evangelium leiden nach Kraft Gottes[2]), der uns gerettet und durch heilige Berufung berufen hat, nicht gemäss unsern Werken, sondern nach eigenem Vorsatz und der in Christo gegebenen Gnade durch das Evangelium, zu welchem Paulus gesetzt ward als Herold, Apostel und Heidenlehrer, um welcher Ursache willen er auch dieses Leiden (der Gefangenschaft) erfährt, ohne sich dessen zu schämen. Eben des gefangenen Paulus hatte sich,

---

[1]) Die jetzt allgemein abgewiesene Erklärung des Chrysostomus von dem Märtyrertode Christi hat eine Stütze an den Worten des Bearbeiters 1 Tim. VI, 13 *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν.* Nach den synoptischen Evangelien (Mt. XXVII, 11. Mc. XV, 2. Luc. XXIII, 3) hat Jesus vor Pilatus doch mit Worten kein anderes Zeugnis abgelegt, als der Juden König zu sein. Man wird also an ein Zeugnis durch die That des Leidens zu denken haben. Kann doch auch Luc. XXI, 13 *ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον* nur von dem Märtyrertode der Jünger verstanden werden, vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 568.

[2]) 2 Tim. I, 8 *συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ* werden Luther und Calvin wohl richtig verstanden haben von einem Leiden mit dem Evangelium. Sprachlich liegt diese Erklärung am nächsten. Begünstigt wird sie durch das *συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ* Hebr. XI, 25. Man pflegt jetzt entgegenzuhalten Phil. I, 27 *μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*, wo der Dat. comm. „für das Evangelium“ berechtige zu der Erklärung: „leide mit (mir) für das Evangelium“. Allein warum soll man dort nicht erklären: „einmütig mitkämpfend mit dem Glauben an das Evangelium“? Das „mit einander“ ist schon durch die Einmütigkeit ausgedrückt. Der Glaube ist bei Paulus nicht blos subjectiv, sondern auch eine objective geschichtliche Macht, welche man anfeinden (Gal. I, 23) oder verkündigen (Gal. III, 2) kann, welche in der Zeit kommt (Gal. III, 23). Als solche Macht muss der Glaube an das Evangelium auch kämpfen und „einmütige“ Unterstützung von des Evangeliums würdigen Bürgern finden können. Das Evangelium kann also auch leiden, wie wir Philem. 23 von Banden des Evangeliums lesen. Wer mit dem Evangelium leidet gemäss der Kraft Gottes (vgl. auch 2 Kor. XII, 9), entspricht dem Geiste nicht von Feigheit, sondern von Kraft und beweist, dass er sich weder des Martyriums Christi noch des gefangenen Paulus schämt.

wie I, 16—18[a] der Briefeingang passend abschliesst, Onesiphorus nicht geschämt, als er von Ephesus nach Rom kam, wofür ihm der Herr Erbarmen schenken möge.

Was der Bearbeiter in diesen Zusammenhang eingefügt hat, ist zunächst das unablässige Gedenken an Timotheus und die Sehnsucht, ihn wiederzusehen (I, 3 von ὡς an und I, 4), eine gute Einleitung zu der Aufforderung, dass er sofort kommen soll (IV, 9), ferner die nur aus dem Gegensatze gegen Marcion verständliche Unterscheidung einer vorzeitlichen Verleihung der christlichen Gnade und der „jetzigen" Erscheinung Christi mit ihren segensreichen Folgen (I, 9. 10 πρὸ χρόνων bis ἀφθαρσίαν). Zu der aufgekommenen Irrlehre überhaupt bildet einen Gegensatz die geheime Überlieferung der gesunden Lehre, deren Notwendigkeit auch aus dem Abfalle aller Asianer von Paulus erhellt (I, 12[b]—15). Die guten Dienste des Onesiphoros in Ephesus I, 18[b] schweifen so ab und hinken so nach, dass der Verdacht ihrer Hinzufügung durch den Bearbeiter wenigstens begreiflich sein wird, so wenig auch an sich gegen sie zu sagen ist[1]).

Die Ermahnung, dass Timotheus sein Charisma wieder anfachen soll, wird zuerst für die Gegenwart ausgeführt (C. II. III), und zwar erstlich nach aussen im Verhältnis zu der heidnischen Welt (II, 1—18), dann nach innen in der Hausverwaltung der Christenheit (II, 19—III, 17). Aber der antihäretische Bearbeiter hat hier manches eingeschaltet.

In welcher Weise Timotheus das durch Handauflegung des Apostels in ihm seiende Charisma wieder anfachen und mit dem Evangelium leiden soll, wird für die Gegenwart

---

[1]) Aus der Art, wie I, 16 nur dem Hause des Onesiphoros des des Herrn Erbarmen gewünscht, IV, 19 nur an dieses Haus ein Gruss bestellt wird, möchte ich nicht mit den meisten neueren Auslegern schliessen, dass er inzwischen verstorben sei. Würde sein eben erfolgter Tod nicht erwähnt sein? Ich meine, dass er auf der Rückreise von Rom nach Ephesus zu denken ist. I, 18 scheint mir auf den noch lebenden Onesiphoros zu gehen.

II, 1—12 zunächst nach aussen hin ausgeführt, aber wieder unterbrochen durch zwei Einschaltungen des vor allem auf geheime apostolische Lehrüberlieferung und Bekämpfung der Irrlehre bedachten Bearbeiters, welcher II, 13—18 das richtige Verhalten zu der entschiedenen Irrlehre anfügt. An den Geist nicht der Feigheit, sondern der Kraft schliesst sich zunächst II, 1—12 die an Timotheus gerichtete Ermahnung zur Kräftigung (ἐνδυναμοῦ) als eines Kriegsmannes Christi, welcher auch Leiden zu ertragen hat. Richtig hat Hesse (S. 189 f.) erkannt, dass II, 2 eine Einschaltung des Bearbeiters ist, wenn er auch in der hier wieder hervortretenden παραθήκη das Geheime der Lehrüberlieferung übersehen haben sollte: „Nach Timotheus' Ermahnung, Kraft aus der Gnade in Christus zu schöpfen, lag die Aufforderung nahe, sich als ein todesmutiger Streiter für das Evangelium zu beweisen, wie dies auch V. 2 ausgesprochen ist, aber nicht die Weisung, auf einen Nachwuchs im Lehramt Bedacht zu nehmen . . . V. 1 und 3 gehören zusammen. V. 2 aber drängt sich in störender Weise dazwischen und ist eher eine Fortsetzung der Cap. I, 13. 14 eingeschobenen Gedanken.“ Gewiss schliesst sich II, 2 an I, 13. 14 an, wo wir schon den Bearbeiter erkannten. Dieser hat inzwischen (I, 15) bereits den Abfall aller Asianer von Paulus eingeschoben und lässt nun um so mehr seinen Paulus dem Timotheus die geheime Wahrung der echten Lehre einschärfen. Was Paulus bei vielen Zeugen dem Timotheus anvertraut hat, was dieser nur zuverlässigen, zu Belehrung Anderer befähigten Menschen anvertrauen soll, kann auf für die Gemeinde öffentliche Handlungen, wie Taufe und Confirmation, nicht gehen, sondern hat einen durchaus mystischen Anstrich. Das Depositum des Paulus, welches Timotheus bei dem Abfall der Asianer von Paulus um so treuer bewahren soll, ist eine Geheimlehre, in welche er selbst feierlich eingeweiht ward und jetzt als ein christlicher Mystagog Andere einweihen soll. Solche Mystagogie unterbricht offenbar die Kräftigung zu der nichts weniger

als geheimen militia Christi mit ihrer Entsagung und ihrem Leidenslohne. Denn wenn unser Paulus zwischen die beiden 1 Kor. 9, 7 gebrauchten Bilder von dem Kriegsmanne und dem Landmanne noch das von dem Athleten 1 Kor. 9, 25 hineinbringt und die Behauptung, dass der Landarbeiter als erster an den Früchten Anteil hat, mit der bedeutsamen Bemerkung schliesst: „Bedenke was ich sage, geben wird dir ja der Herr Verstand in allem": so wird man hier weniger mit Hesse (S. 196 f.) ein Notabene für Timotheus, welcher sich mehrfach verfehlt habe, als vielmehr mit B. Weiss die Andeutung finden, dass auch der Verkündiger des Evangeliums zuerst die Leiden tragen soll, welche aus der Feindschaft wider das Evangelium erwachsen. Es ist nur hinzuzufügen, dass der Kriegsmann oder Arbeiter Christi eben diesen Leidensvorzug als seinen Lohn anzusehen hat.

Auch darin wird Hesse das Rechte getroffen haben, dass II, 8 *ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* ein Zusatz des Bearbeiters ist, welchem ich freilich II, 9—12 nicht zuschreiben kann. In der entsagungs- und leidensvollen militia Christi soll Timotheus gedenken an (freilich nach Hesse S. 194: in Erinnerung bringen) Jesum Christum als erweckt von den Toten. An diesem Gedanken soll er sich in seinen Kriegsnöten aufrichten. Was soll da: „aus David's Samen nach meinem Evangelium?" Nach der herrschenden Annahme ist mit diesen Worten verbunden das zunächst folgende *ἐν ᾧ κακοπαθῶ κτλ.*, weshalb Hesse (S. 197) den Bearbeiter noch weiter fortfahren lässt. Wozu aber dann *μου*? Röm. II, 16 hat es seinen guten Sinn, weil Paulus das zukünftige Gericht Gottes als nicht unmittelbar, sondern durch Christum vermittelt für seine eigene Lehre erklärt. Aber Leiden waren gewiss nicht blos mit seinem Evangelium verbunden. Mindestens ebenso berechtigt ist Wiesinger's Beziehung des *ἐν ᾧ* auf *Ἰησοῦν Χριστόν*. Als *ὁ δέσμιος ἐν Χριστῷ* (Eph. IV, 1) konnte Paulus auch *ἐν Χριστῷ κακοπαθεῖν*. Christi als *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα* zu gedenken, hatte Paulus alle

Veranlassung im Eingange des Römerbriefs, wo er dann fortfährt: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* Aber in diesem Zusammenhange hat das „aus David's Samen", zumal mit dem Zusatze „nach meinem Evangelium" gar keinen Zweck[1]). Einen anderen Zweck können diese Worte überhaupt nicht haben, als die Ausschliessung eines „anderen Evangeliums", welches die Herkunft Jesu Christi von David leugnete. So lehrte Marcion, auf dessen Abweisung wir schon die Vorweltlichkeit der christlichen Gnade I, 9 beziehen mussten, dass Christus überhaupt nicht menschlich geboren sei, geschweige von David's Samen. Einen beiläufigen Stich gegen den gefährlichsten Irrlehrer seiner Zeit wird der Bearbeiter hier angebracht haben.

Sonst ist II, 8—12 gewiss ein ursprünglicher Bestandteil des Briefes. In Christo leidet Paulus, wie ein Verbrecher, aber das Wort Gottes ist nicht gebunden deshalb[2]). Alles erduldet Paulus um der Auserwählten willen, damit auch sie Rettung erlangen. „Zuverlässig ist das Wort" (ein Lieblingsausdruck unsers Paulus, vgl. 1 Tim. I, 15. III, 1. IV, 9. Tit. III, 8), nämlich von dem christlichen Leidenswege zum Heil, wie aus der Begründung erhellt: „denn wenn wir (mit Christo) gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben" u. s. w. Das Gegenteil: „Wenn wir verleugnen werden, so wird auch er uns verleugnen" bildet offenbar einen Schluss.

Erst bei II, 13 komme ich wieder in Einklang mit

---

[1]) B. Weiss (P. B.) legt freilich in die Abstammung von David die Bestimmung zur königlichen Machtstellung hinein, welche dem Streiter Christi den Sieg sicher verbürge. War dieser Sieg aber nicht schon völlig verbürgt durch die Auferstehung von den Toten? Wozu da noch die Erinnerung an die davidische Herkunft Jesu?

[2]) Das *διὰ τοῦτο* zieht Hofmann mit Recht zu dem Vorhergehenden, wo es nicht mehr nachhinkt als Joh. VII, 21. 22 bei Griesbach, Lachmann und Phil. Buttmann. Das Folgende hat ja schon sein *διὰ* nebst Zwecksatz.

Hesse, indem auch ich hier den Bearbeiter nicht verkennen kann. „Wenn wir untreu sind, bleibt jener treu; denn sich selbst verleugnen kann er nicht.“ Dieser Satz, sagt H. Holtzmann, „fällt aus dem V. 11. 12 angeschlagenen Tone so sehr heraus, dass ihn Ewald mit Recht für einen Zusatz des Verfassers [ich sage: des Bearbeiters] hält. Stellten die drei vorhergehenden Vordersätze eine Steigerung der Tempora dar (Aorist, Präsens, Futur), so sinkt der unsrige ins Präsens zurück.“ So macht der Bearbeiter mit einem Anklange an Röm. III, 3 den Übergang zu einer Anweisung für das Verhalten des Timotheus gegen Irrlehre, welche ich nicht mit Hesse für ursprünglich halten kann. Den antihäretischen Bearbeiter unserer Briefe erkennt man sofort in den Worten: „Dies (H. Holtzmann und B. Weiss meinen V. 11—13, Hesse S. 197 kann nur an V. 8 denken) bringe in Erinnerung, beschwörend vor dem Herrn, nicht Wortstreit (Logomachie 1 Tim. VI, 4) ohne allen Nutzen zu treiben, zu Zerstörung der Hörenden. Bestrebe dich selbst bewährt Gotte darzustellen, als einen Arbeiter, dessen man sich nicht zu schämen hat (II, 15 *ἀνεπαίσχυντον* ist nur nach I, 8. 12. 16 zu erklären), gerade zuschneidend das Wort der Wahrheit [wie bezeichnend ist solche Orthotomie!]. Die unheiligen Leerreden aber meide [fast wörtlich wie 1 Tim. VI, 20]. Denn zu noch mehr Unfrömmigkeit werden sie [diese Redner] fortschreiten, und ihre Lehre wird wie ein Krebs um sich fressen. Zu ihnen gehören Hymenäos und Philetos, als welche hinsichtlich der Wahrheit abirrten durch die Behauptung, die Auferstehung sei schon geschehen, und den Glauben Mancher zerstören.“ Alles dieses ist nach Form und Inhalt unverkennbar die Sprache des aus den beiden anderen Hirtenbriefen wohlbekannten antihäretischen Bearbeiters, welcher schon VI, 8 gegen Marcion in die Mahnung zu leidensvoller militia Christi die Davidssohnschaft Jesu Christi nach dem echten Paulus-Evangelium einfügte, dann mit einem künstlichen Übergange II, 13—18 eine Warnung vor der nicht blos marcionitischen Irrlehre seiner Zeit an-

schloss. So stellt er denn hier den bereits 1 Tim. I, 20 mit einem bösen Alexander dem Satan übergebenen Hymenäos zusammen mit einem Philetos in der gut gnostischen Behauptung, dass die Auferstehung schon geschehen, also nicht zukünftig, sondern bereits gegenwärtig und nicht äusserlich, sondern innerlich zu verstehen sei [1]).

An die den Glauben zerstörende Irrlehre II, 18 würde sich der gleichwohl bestehende feste Grundstein Gottes II, 19 recht gut anschliessen, wenn dessen Doppelsiegel: „Es kennt der Herr die Seinen“ (vgl. Num. XVI, 5) und „Abstehe von Ungerechtigkeit jeder, der den Namen des Herrn nennt“, nicht gar zu sehr in das Praktische führte. Einen genügenden Anschluss giebt auch II, 8—12 das Gefangenschaftsleiden des Paulus. Wie das Wort Gottes nicht gebunden ist (II, 9), so bleibt auch der Grundstein Gottes fest, welcher hier nicht lehrhaft, wie 1 Tim. III, 15, die Kirche als Säule und Unterlage der Wahrheit trägt, sondern praktisch als Grundlage des Hauses der dem Herrn Angehörenden und Rechtschaffenen gefasst wird. Die mit ihm innerlich Gestorbenen und Ausharrenden (II, 11. 12) kennt der Herr als die Seinen. Und wenn alle seinen Namen Führenden von Ungerechtigkeit ab-

---

[1]) Als Lehre der Gnostiker bezeichnet Tertullianus de resurr. carn. 19: non enim hanc esse in vero (mortem), quae sit in medio, discidium carnis atque animae, sed ignorantiam dei, per quam homo mortuus deo non minus in errore iacuerit, quam in sepulcro. itaque et resurrectionem eam vindicandam, qua quis adita veritate redanimatus et vivificatus deo, ignorantiae morta discussa, velut de sepulcro veteris hominis eruperit. So ungefähr lehren der auch 2 Tim. IV, 10 erwähnte Demas und Hermogenes (2 Tim. I. 15) in den Actis Pauli et Theclae 14: *καὶ ἡμεῖς σε διδάξομεν, ἣν λέγει οὗτος* (Paulus) *ἀνάστασιν γενέσθαι* (bene AB *γίνεσθαι*), *ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ᾽ οἷς ἔχομεν τέκνοις* (*ὅτι—τέκνοις* om. s) *καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ* (*καὶ—ἀληθῆ* om. c m s). Vgl. auch den Ambrosiaster zu 2 Tim. II, 18. B. Weiss (P. B.) will freilich 2 Tim. II, 18 nicht einmal das Charakteristicum einer Irrlehre finden, sondern nur die äusserste Consequenz, wozu Einzelne der Bestreitung ihrer Anschauungen gegenüber sich haben forttreiben lassen.

stehen sollen, so wird eine neue Wendung eingeleitet. Von der entsagungs- und leidensvollen militia Christi, welche sich nach aussen richtete, wird nun übergegangen zu dem inneren Leben des Gotteshauses der Christenheit, auf welches schon „der Grundstein Gottes“ hinweist. In dem grossen Hauswesen der Christenheit giebt es nicht blos Gefässe zur Ehre, sondern auch zur Unehre (vgl. Röm. IX, 21). Man soll sich also reinigen zu einem Ehrengefässe, „zu jedem guten Werke bereitet“ (II, 21), worauf schon Tit. II, 14. III, 8. 14 gedrungen war. Der junge Timotheus (vgl. 1 Tim. IV, 12) wird gewarnt vor Jugendgelüsten, in seiner leitenden Stellung aber besonders zum Frieden mit allen den Herrn aus reinem Herzen Anrufenden ermahnt (II, 22). Gemeint können nur sein Christen anderer, nicht paulinischer Richtung, mit Gal. VI, 16 zu reden, das Israel Gottes. Dass es sich hier um Judenchristen handelt, lehrt II, 23: „Den thörichten aber und ungebildeten Fragen weiche aus, wissend, dass sie Streitigkeiten erregen.“ Gnostische Fragen hat wohl niemand für ungebildet erklärt. Es werden judaistische Fragen sein, wie Tit. III, 9, Streitigkeiten, welche auf judenchristlicher Seite auch Jac. IV, 1 beklagt. „Ein Knecht des Herrn soll aber nicht streiten, sondern milde sein gegen Alle, lehrtüchtig (wie nach 1 Tim. III, 2 der Bischof sein soll), gelassen, in Sanftmut zurechtweisend die Widersacher, ob ihnen nicht Gott geben möge Sinnesänderung zur Wahrheitserkenntnis, und sie wieder nüchtern werden aus des Teufels Schlinge, gefangen von ihm (Timotheus) zu jenes Willen.“

Nachdem Timotheus also Anweisungen erhalten hat für die Gegenwart, sowohl hinsichtlich des Kriegsdienstes mit der feindlichen Welt (II, 1—12, ausgenommen II, 8 *ἐκ σπ. Δαυὶδ κατὰ τὸ εὐ. μου*) als auch hinsichtlich des Friedensdienstes innerhalb der Christenheit (II, 19—26), wird er C. III hingewiesen auf die Zukunft. In den letzten Tagen werden schlimme Zeiten eintreten. „Denn die Menschen werden sein selbstsüchtig, geldgierig, prahlerisch, hochfahrend, lästerlich, den Eltern ungehorsam (vgl. Röm. I, 30), undank-

bar, unfromm, lieblos, treulos, verleumderisch, unmässig, unfreundlich, ohne Liebe zum Guten, verräterisch, leichtsinnig, aufgeblasen, Vergnügen vielmehr liebend als Gott." Hier hat man, meine ich, genug. Zu der sittlichen Verkommenheit der zukünftigen Menschheit überhaupt wird erst der Bearbeiter III, 3—9 hinzugefügt haben irrlehrerische Christen, „habend Gestaltung von Frömmigkeit, aber deren Kraft verleugnend. Auch von diesen wende dich ab". Wenn man *καὶ τούτους* sprachlich genau nimmt, so werden diese Scheinfrommen als eine eigene Menschenart unterschieden von der verkommenen Menschheit der Endezeit überhaupt. Und das Verhalten des Timotheus zu jener verkommenen Menschheit, welches doch nach II, 24 f. nur ein entgegenkommendes sein sollte, wird plötzlich als Abwendung bezeichnet. Der milde Ton des Vorhergehenden schlägt plötzlich in die schärfste Tonart um. Der antihäretische Bearbeiter fällt aus der Zukunftsschilderung des Paulus ad Timotheum II vollends heraus, indem er unter den Scheinheiligen, welche Timotheus „gleichfalls" meiden soll, eine besondere Art seiner Gegenwart schildert, diejenigen, welche sich in die Häuser einschleichen und sündhafte Weiber durch den Zauber ihrer Lehre gefangen nehmen, so dass diese allezeit ihre Schülerinnen bleiben und niemals zur Wahrheitserkenntnis zu kommen vermögen. Wir erkennen hier das Treiben solcher Gnostiker, wie die Markosier nach Irenäus adv. haer. I, 13, 3 (Weiteres bei H. Holtzmann S. 132). Unser Text aber findet hier die Weise der alten Gegner des Moses, der Zauberer Jannes und Jambres. Die Meinung, dass alles dieses noch dem ursprünglichen Schreiben angehöre, muss Hesse (S. 204 f.) selbst preisgeben, freilich mit der nicht überzeugenden Behauptung eines Widerspruchs gegen II, 17 und gegen das unmittelbar Vorhergehende. Die Behauptung, dass solche Irrlehrer nicht weiter fortschreiten werden, weil ihr Unverstand Allen offenbar sein wird, drückt doch nur die Ansicht aus, dass dieser Krebsschaden schon seinen Gipfel erreicht habe, und schliesst dessen Gefährlichkeit keineswegs aus.

Wenn diese einzelne Erscheinung der Irrlehre schon den Gipfel ihres äusseren Erfolges erreicht hat, ist nicht einmal für sie ein weiterer Fortschritt in Gottlosigkeit (II, 16) oder zum Schlechteren (III, 13) ausgeschlossen.

Die Ansicht, dass III, 5—9 dem antihäretischen Bearbeiter angehört, findet kein Hindernis in dem Folgenden, da der Kern von III, 10—17 sich recht gut an III, 1—4 anschliesst. Gegen die arge Verkommenheit der Menschheit in der Endezeit ist Timotheus wohl vorbereitet und bedarf nur noch näherer Anweisung. Hesse (S. 205 f.) schreibt freilich III, 10—13 dem Bearbeiter zu. Allein was stimmt zu der sittlichen Verwahrlosung der Endezeit besser, als dass Timotheus in diese schlimme Zeit eintreten wird als ein erfahrener Jünger des Paulus? „Nachgefolgt", nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich (vgl. Luc. I, 3), ist er der Lehre und dem leidensvollen Wandel des Paulus, Verfolgungen solcher Art, wie derselbe erfuhr auf seiner ersten Bekehrungsreise (Apg. C. XIII. XIV) in Antiochia (ad Pisid.), Ikonion, Lystra. Die Verfolgung in Antiochia ad Pis. (Apg. XIII, 50—51) und Lystra (Apg. XIV, 19) gehört freilich erst dem Autor ad Theophilum an (vgl. diese Zeitschrift 1896. I, S. 51 f. 56 f). Der Paulus ad Timotheum II wird also entweder eine ganz eigentümliche Darstellung gegeben oder die Apostelgeschichte schon in der uns vorliegenden Gestalt gekannt haben. An den Umstand, dass die Apostelgeschichte den Eintritt des Timotheus in die Begleitung des Paulus erst später (XVI, 1 f.) erzählt, mag er nicht gedacht haben. Auf Verfolgungen, wie sie allen christlich Gesinnten widerfahren, muss auch Timotheus für die Zukunft gefasst sein. Wer wird mit Hesse (S. 209) sagen, dass dieses nicht zur Sache gehöre? In diesen Zusammenhang ungehörig, dagegen mit der Bearbeiterzuthat über die antimosaischen Zauberer III, 8. 9 zusammengehörig ist erst III, 13: „Schlechte Menschen aber und Gaukler werden fortschreiten zum Schlechteren, betrügend und betrogen." Hier handelt es sich ja nicht um den Fortschritt zum Besseren oder Schlechteren, sondern um

Christenverfolgungen [1]), an welche sich erst III, 14 passend anschliesst mit der Mahnung, dass Timotheus aber (unbeirrt durch Verfolgungen) bleiben soll in dem Erlernten und Beglaubigten. Treffend bemerkt H. Holtzmann zu III, 14: „Ebenso überraschend, wie im vorigen Vers die Irrlehren auftauchten, werden sie im Folgenden wieder scheinbar ignorirt . . . und schliesst sich unser Vers als Mahnung zur Beharrlichkeit in der Wahrheit enge an V. 10. 11 an.“ Wenn er aber fortfährt: „ein abermaliger Beweis dafür, dass der Verfasser zuweilen seine eigene Gedankenbildung wiederholt“, so wird das Richtigere sein, dass hier wieder einmal der antihäretische Bearbeiter einen Satz eingeschaltet hat. Timotheus soll wissen, von wem er gelernt hat (gewiss hauptsächlich von Paulus), ja dass er von Kindheit an die heilige Schriftwissenschaft kennt [2]), welche ihn durch den Christusglauben witzigen kann zum Heile. Das ist derselbe Timotheus, in welchem, wie in Grossmutter und Mutter, der unverstellte Glaube einwohnt (I, 5), wie schon sein Hauptlehrer Paulus Gotte in reinem Gewissen dient von seinen Vorfahren her. Der junge Timotheus erscheint als ein zum Himmelreiche geschulter Schriftgelehrter (Mt. XIII, 52). Kann ihn selbst aber die erlernte Schriftwissenschaft zum Heile witzigen durch den christlichen Glauben (III, 15), so bezieht sich III, 16. 17 nicht auf Schriftwissenschaft, sondern auf die h. Schrift selbst und sagt nicht einen Nutzen für Timotheus selbst, sondern für sein Wirken an Anderen aus. „Jede h. Schrift ist von

---

[1]) Dass die Aussage III, 13 keinen Gegensatz zu dem III, 12 Gesagten bildet, bedarf auch nach B. Weiss keines Beweises. Keines Beweises wird es auch bedürfen, dass die (Bösen und) Gaukler Irrlehrer bedeuten.

[2]) H. Holtzmann's Erklärung der *ἱερὰ γράμματα* findet B. Weiss „weitläuftig“ begründet. Ich finde sie völlig überzeugend, wie auch C. Weizsäcker übersetzt: „die heilige Wissenschaft.“ Ich vergleiche Polycarp. ad Phil. XII, 1: confido enim vos bene exercitatos esse in sacris litteris, bemerke freilich auch Philo de vit. contempl. c. 10 p. 483, 42 (vgl. l. 21, c. 3 p. 475, 39), wo *ἱερὰ γράμματα* die heiligen Schriften bezeichnen.

Gott eingegeben und nützlich zur Unterweisung, zur Überführung, zur Verbesserung, zu der Zucht in Gerechtigkeit, damit fertig sei der Gottesmensch, zu jedem guten Werke fertig gemacht." Die plötzliche Wendung von der dem Timotheus selbst nützlichen Schriftwissenschaft zu dem Nutzen jeder h. Schrift für Fertigmachung des Gottesmenschen ist nicht zu verkennen. Wenn hier jede h. Schrift, also auch das Gesetz *πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ* nützt, so scheint doch die in Christo erschienene Gnade als *παιδεύουσα ἡμᾶς* (Tit. II, 12) beeinträchtigt zu werden. Man erkennt den Bearbeiter wieder, welcher 1 Tim. I, 8 (wenn auch mit Vorbehalt) das gesetzlich gebrauchte Gesetz gutgeheissen hat. Ist das Gesetz auch für einen Gerechten nicht mehr da (1 Tim. I, 9), so kann es doch pädagogisch dienen für Gerechtigkeit, wovon der Autor ad Titum II, 12. 14 nichts sagt. Dem Bearbeiter gehört ja auch der „Gottesmensch" (1 Tim. VI, 11) an. Was Tit. II, 14 erst Christo zugeschrieben wird, dass er sich reinigte ein eigenes Volk, eifrig zu guten Werken, wird hier schon der vorchristlichen h. Schrift zuerkannt, die Fertigmachung zu jedem guten Werke. So hat denn auch Hesse (S. 290) die gegnerische Beziehung dieser Stelle auf Marcion's Verwerfung des Alten Testaments gebilligt, nur den Abstich von dem Vorhergehenden, die Hinzufügung von III, 16. 17 durch den Bearbeiter nicht so, wie III, 13, erkannt.

Die Anweisungen an Timotheus für Gegenwart und Zukunft erhalten ihren Abschluss IV, 1—8. Feierlich bezeugt unser Paulus vor Gott und Christo sowohl dessen (zukünftige) Erscheinung als auch dessen (zukünftiges) Reich. Davon überzeugt, soll Timotheus das Wort verkündigen, auftreten, willkommen oder unwillkommen, überführen, drohen, ermahnen in aller Langmut — und Lehre (IV, 2). Wer stockt nicht bei einer so ungleichartigen Zusammenstellung, wie *ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ*? H. Holtzmann erklärt: „Die Ermahnung sieht es nicht auf blosse Erschütterung und Rührung ab, sondern soll und will zugleich Belehrung sein."

Ähnlich B. Weiss. Allein je enger alle Langmut (vgl. II, 24. 25) zu der Ermahnung gehört, desto unerlässlicher würde hier sein: καὶ δίδαξον, was freilich nach κήρυξον τὸν λόγον nicht einmal etwas Neues bringen würde, mindestens διδάσκων, wie denn Hesse übersetzt: „überall langmütig und belehrend", als ob etwa dastände πανταχοῦ μακροθυμῶν καὶ διδάσκων. Dass καὶ διδαχῇ die künstliche Anknüpfung des Bearbeiters ist, lehrt das Folgende IV, 3—5, wo ganz die bekannte antihäretische Wendung eingeschlagen wird. In der Endezeit hat der Paulus ad Timotheum II eine sittliche Verkommenheit angekündigt (III, 1—4), welcher der Bearbeiter schon dort eine Wendung in das Irrlehrerische gab (III, 5—9). So begründet er auch hier sein hinzugefügtes καὶ διδαχῇ: „Denn es wird eine Zeit sein, da man die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach den eigenen Gelüsten sich selbst Lehrer aufhäufen wird [die vielen gnostischen Lehrer], juckend am Ohre, und von der Wahrheit wird man das Ohr abwenden, dagegen zu den Mythen [von dem Bearbeiter schon 1 Tim. I, 4 erwähnt, anders jüdische Mythen Tit. I, 14] abbeugen. Du aber sei nüchtern in allem, leide, thue das Werk eines Evangelisten, deinen Dienst erfülle." Da werden wir ganz in die Blütezeit des Gnosticismus versetzt. Auch das ist eigentümlich, dass Timotheus hier als Evangelist bezeichnet wird. Als solcher erscheint Timotheus eben nicht mehr gebunden an die Einzelgemeinde Ephesus, deren Presbyterium ihm bei der Ordination die Hände aufgelegt hat (1 Tim. IV, 14), als deren Oberhaupt ihn der 1. Timotheusbrief überhaupt darstellt (namentlich 1 Tim. V, 19). Evangelist wird der Septemvir Philippus erst Apg. XXI, 8 genannt, nachdem er in Samarien (Apg. VIII, 5 f.), Azotos und anderen Städten (Apg. VIII, 40) das Evangelium verkündigt hat, bis er sich in Cäsarea, wo er weder bei der Bekehrung des Cornelius (Apg. X, 1 f.) noch bei der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus (Apg. XXIV, 27) eine Rolle spielt, niedergelassen hat. Eph. IV, 11 wird, wie H. Holtzmann zu unserer Stelle

mit Recht bemerkt, ein besonderes Amt der Evangelisten erst nach den Aposteln und Propheten, deren Amt sich auf die gesamte Kirche bezieht, genannt und unterschieden von dem speciellen Gemeindeamte der Hirten und Lehrer[1]). Von ebensowenig an eine Einzelgemeinde gebundenen Missionen geht auch Eusebius KG. III, 37, 2 bei den Evangelisten der alten Kirche aus. In ähnlichem Sinne, wie Paulus sich Röm. XV, 16 als einen ökumenischen Priester des Evangeliums bezeichnet, wird auch bei unserem Bearbeiter der Evangelist Timotheus gemeint sein.

Auch ohne Beziehung auf Timotheus als einen gesamtkirchlichen Evangelisten schliesst sich an die Mahnung IV, 1. 2, dass Timotheus, der zukünftigen Erscheinung Christi und seines Reiches gewiss, in seiner Gemeinde das Wort verkündigen soll, recht gut die Begründung IV, 6—8 an, dass Paulus am Ende seiner Laufbahn steht und eben bei der Erscheinung Christi mit Allen, welche dieselbe geliebt haben, den Kranz der Gerechtigkeit zu erwarten hat. Wie Paulus in der Abschiedsrede an die Presbyter von Ephesus zu Milet das Bewusstsein der Vollendung seines Laufes ausdrückt und den Häuptern der Gemeinde, welche sein Antlitz nicht wiedersehen werden, Anweisungen für ihre Amtsführung giebt (Apg. XX, 18—35), so begründet der Paulus ad Timotheum II seine Anweisung für die Amtsführung des Timotheus durch die Vollendung seines Lebenslaufes. Nur weil Hesse vorher ohne triftige Gründe das, was sich auf Paulus als Gefangenen in Rom bezieht (I, 8. II, 9), als Einschaltung des Bearbeiters beseitigt hat, kann er (S. 215) behaupten, das Vorhergehende enthalte nichts, was den Leser darauf vorbereitete, hier eine Abschiedsrede des Apostels zu hören. Erst der Bearbeiter, welcher schon I, 3. 4 ein Stück des Abberufungsschreibens in einen Satz des Ermunterungs-

---

[1]) So unterscheidet auch R. Seyerlen (Episkopat S. 140) sehr richtig die Evangelisten als Missionsprediger von dem Gemeindeamte der Hirten und Lehrer.

schreibens eingeschaltet habe, werde IV, 6—8, geschickt genug, hinzugefügt haben, um das Ermunterungs- und das Abberufungsschreiben durch einen Übergang mit einander zu verbinden. Was kann passender sein, als dass der gefangene Paulus, nachdem er den Timotheus für Gegenwart und Zukunft angewiesen hat, mit dem Bewusstsein seines zu Ende gehenden Lebenslaufes den eigentlichen Brief beschliesst?

Man erwartet sofort Schlussgrüsse und Segenswunsch. Diese folgen aber erst IV, 19—22. Vorher geht IV, 9—18, wo Paulus von Timotheus keineswegs Abschied nimmt, sondern denselben zu sich beruft, sogar den Marcus mitbringen heisst, ja in Troas zurückgelassene Sachen. „Jetzt erst," sagt H. Holtzmann, „wird das bislang höchstens einmal gestreifte erste Thema des Briefes [die dem Timotheus zugemutete Romfahrt, vgl. S. 404], welches nur der Fiction angehört, ausgeführt, nachdem das zweite, eigentliche Thema [Kampf gegen Irrlehrer, vgl. S. 388] absolvirt ist .... Kann Timotheus nicht rasch genug zum Apostel kommen, so bedeutet das einen Strich durch die auf ganz anderen Voraussetzungen beruhenden Instructionen des Briefes (S. 62). Und wozu soll er überhaupt noch die Reise unternehmen, wenn der Apostel nach V. 7 schon in articulo mortis begriffen ist?" Dagegen bemerkt Hesse (S. 217 f.): „Nein, C. IV, 9 f. ist nicht ein Product der Mache, auch nicht ein Erzeugnis desselben Verfassers, mit welchem wir bis C. IV, 8 zu thun haben .... Der bezeichnete Abschnitt ist ein Brief oder ein Brieffragment für sich, und hat ihn der Verfasser des 2. Timotheusbriefes nicht componirt, so hat er ihn aufgenommen [Hesse hat hier den Bearbeiter, welcher doch die beiden verschiedenartigen Briefe zusammengearbeitet haben soll, selbst beseitigt] .... Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir in dem aufgenommenen Stücke eine Reliquie des Apostels selbst sehen." Auf alle Fälle ist der Abstich dieses Stückes von dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden so gross, dass es nicht befremden

kann, wenn auch Max Krenkel (s. o. S. 4 f.) hier ein echtes Briefstück des Paulus, nur schon aus der Gefangenschaft in Cäsarea, anerkannt hat. Fragen wir, ob diese Annahme haltbar ist, oder ob wir auch hier mit dem Bearbeiter auskommen sollten.

Wir lesen IV, 9—12: „Beeifere dich, bald zu mir zu kommen. Denn Demas verliess mich aus Liebe zu dem jetzigen Weltalter und zog nach Thessalonich, Crescens nach Galatien, Titus nach Dalmatien. Lucas ist allein mit mir. Den Marcus nimm und führe ihn mit dir; denn er ist mir brauchbar zum Dienste; den Tychikos aber schickte ich nach Ephesus." Die hier Genannten sind uns meist aus anderen Paulusbriefen bekannt. Demas, Lucas und Marcus nennt Paulus in dem Briefe an Philemon 24 als Mitarbeiter in seiner Umgebung, in welcher wir sie auch Kol. IV, 10. 14 finden. Den Asianer Tychikos, einen Begleiter des Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem (Apg. XX, 4. XXI, 29), erwartet der Paulus des Kolosserbriefs IV, 7 mit Nachrichten von Kolossä. Der Paulus ad Ephes. VI, 21 hat ihn nach Ephesus gesandt, wie wir auch hier (IV, 12) lesen: *Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον* (nicht *πρὸς σέ*), welchen Ausdruck man durch 2 Kor. I, 23 notdürftig rechtfertigt. B. Weiss meint, Paulus werde den Tychikos deshalb nach Ephesus gesandt haben, weil er die Stelle des Timotheus vertreten sollte, „so dass derselbe auch den Marcus, der sonst seine Stelle vertreten würde, ruhig mitbringen kann." Es ist nur eigen, dass so etwas zwischen den Zeilen gelesen werden muss, dass Timotheus nicht abberufen wird mit der ausdrücklichen Bemerkung, seine Stelle solle vertreten werden durch Tychikos, weshalb er auch den Marcus mitbringen solle. Krenkel (S. 424. 434 f. 447) schliesst aus dem Ausdruck „nach Ephesus", dass der Empfänger dieser Zeilen eben nicht in Ephesus zu suchen sei. So ist Titus auch nicht mehr in Kreta, wo er nach dem an ihn gerichteten Briefe wie ein Bischof zu wirken hatte, sondern nach Dal-

matien gezogen. Erscheint er da nicht, wie der Bearbeiter IV, 5 den Timotheus bezeichnete, als ein an kein einzelnes Land gebundener, sondern in verschiedenen Landen auftretender Evangelist? Marcus erscheint in einer dienenden Stellung, und wenn ihn in solcher Stellung die alte Überlieferung dem Petrus beigab (vgl. 1 Petr. V, 13), so wünscht hier Paulus (in dessen Umgebung Marcus wirklich war nach Philem. 24. Kol. IV, 10) seine Dienste. Ist der Paulus, welcher eben erst (IV, 7) die Vollendung seines Laufes ausgedrückt hat, wiederzuerkennen in diesem Paulus, welcher nicht blos die Lande Galatien, Makedonien (Thessalonich), Dalmatien im Auge behält, sondern auch für Asien Fürsorge trifft durch Entsendung des Tychikos nach Ephesus? Diese Aussendung mag mit dem Abfalle aller Asianer zusammenhängen, welchen der Bearbeiter I, 15 eingeführt hat. Aus dem Umstande, dass Paulus hier den Timotheus aus der Ferne zu sich herbescheidet, schliesst Krenkel (S. 436), dass er eben noch nicht unmittelbar vor seinem Ende zu stehen glaubt (IV, 7). Aus der Abweichung dieser Stelle von dem Kerne unsers Briefes auf ihre Herkunft von Paulus selbst zu schliessen, ist doch gar zu kühn. Näher liegt die Herkunft von dem Bearbeiter, welcher schon I, 4 die Sehnsucht des Paulus, den Timotheus wieder zu sehen, dann I, 15 den Abfall aller Asianer von Paulus eingeschaltet, IV, 5 den Timotheus als Evangelisten von Ephesus abgelöst hat. Zu dem Abfalle stimmt auch die Untreue des Demas, welcher allerdings, wie Krenkel (S. 429) bemerkt, schon Kol. IV, 14 allein kein ehrendes Beiwort erhielt, vollends die Verlassenheit des Paulus in Rom, wo nur Lucas mit ihm ist. Phil. II, 19 f. war Timotheus nur der einzige Gleichgesinnte, welchen Paulus dort um sich hatte. Diese Art von Wehmut des Paulus kennzeichnet den Bearbeiter, welcher gerade den letzten Brief des Paulus noch reichlich mit Personalien ausstatten mochte. Unter den hier Genannten konnte Krenkel (S. 446) den Timotheus nur des-

halb vermissen, weil er auf den lapsus calami IV, 12 des *εἰς Ἔφεσον* gar zu viel baut[1]). An Aristarch mag der Bearbeiter nicht gedacht haben, wenn er nicht schon fast zu Viele genannt zu haben meinte.

Weiter IV, 13: „Den Phenoles, welchen ich zurückliess in Troas bei Carpos, bringe, wenn du kommst, und die Bücher, hauptsächlich die Pergamentrollen." Mag nun der *φενόλης* eine paenula, wie man jetzt meist erklärt, oder eine theca libraria (was recht gut angeht) sein: befremden muss es, dass Paulus, welcher doch so eben (IV, 7) seinen Lebenslauf für vollendet erklärt hat, entweder seinen Reisemantel und seine Bücher, hauptsächlich die Pergamente, oder seinen gefüllten Bücherkasten von Troas sich nach Rom kommen lässt, oder nach Cäsarea, wie Krenkel will. Der von allen, ausser Lucas, verlassene Paulus sucht in der Gefangenschaft Beschäftigung mit Büchern und am Ende gar einen Reisemantel! Eher könnte man bei der Nähe des Winters (IV, 21) an einen Überzieher denken. Und wann hat er diese Sachen in Troas zurückgelassen? Unmöglich bei seiner ersten Anwesenheit daselbst (Apg. XVI, 8 f.). Eher könnte seine zweite Anwesenheit Apg. XX, 5 f. gemeint sein, wenn Paulus so geschrieben hätte in der Gefangenschaft zu Cäsarea, aber nur in deren Anfange. Soll er aber zu Ende der römischen Gefangenschaft geschrieben haben, so würden die Sachen über 4 Jahre lang in Troas geblieben sein. B. Weiss geht zurück auf die 1 Tim. III, 14 in Aussicht gestellte Rückreise des Paulus nach Ephesus, bei welcher er leicht genug Troas berühren und durch seine inzwischen erfolgte Verhaftung [wo denn?] verhindert worden sein konnte, die dort zurückgelassenen Sachen wieder an sich zu nehmen". Man mag diese Worte wenden, wie man will, zu dem Kerne dieses Briefes stimmen sie nicht, aber auch nicht zu dem

---

[1]) Auffallend ist der Ausdruck, aber bei einem Bearbeiter eher erklärlich als bei dem ursprünglichen Verfasser eines Briefes an Timotheus in Ephesus.

geschichtlichen Paulus. Die Anerkennung der Schriftgelehrsamkeit des Timotheus III, 15 mag den Bearbeiter dazu geführt haben, den Paulus selbst, welcher freilich von Hause aus ein Pharisäer war, als einen richtigen Schriftgelehrten darzustellen.

Was IV, 15. 16 über den bösen Schmied Alexander geschrieben wird, weist nach der einfachsten Ansicht auf jenen Alexander zurück, welchen gerade der Bearbeiter 1 Tim. I, 20 als schiffbrüchig am Glauben bereits dem Satan übergeben sein liess.

IV, 17. 18 führt die Verlassenheit des Paulus so aus, dass ihm bei seiner ersten gerichtlichen Verantwortung niemand beistand, Alle ihn verliessen. Die erste Verantwortung des gefangenen Paulus in Cäsarea Apg. XXIV, 10 f. fand nicht in solcher Bedrängnis statt, dass Paulus von dem Ausgange schreiben konnte, er sei aus einem Löwenrachen errettet worden. Erhielten doch auch seine Glaubensgenossen, gar nicht, wie solche, die ihn sämtlich verlassen hätten, alsbald Zutritt zu ihm (Apg. XXIV, 23). Auch in Rom, wo Paulus zwei Jahre lang eine Mietswohnung beziehen und alle zu ihm Kommenden empfangen durfte (Apg. XXVIII, 30. 31), kann die erste Verantwortung, immerhin ernst genug, kaum solcher Art gewesen sein, dass ihr Bestehen eine Errettung aus Löwenrachen war. Auch darin erkennt man den Bearbeiter, dass der von allen Glaubensgenossen verlassene Paulus die Hoffnung ausspricht, der Herr werde ihn erretten zu seinem himmlischen Reiche. Das ist doch etwas anders als IV, 8, wo Paulus die Gewissheit ausdrückt, dass er am Tage des Herrn den Gerechtigkeitskranz mit allen, welche die zukünftige Erscheinung des Herrn geliebt haben, erhalten werde.

Alles dieses ist zwar nicht in unserm Briefe zu Hause, aber noch weniger in einem echten Paulus-Schreiben. Die Verlassenheit des Paulus von seinen Glaubensgenossen hat der Bearbeiter schon I, 15 eingeleitet durch den Abfall aller Asianer von ihm. Seine Hand erkennt man noch aus dem

abstechenden Schlusse IV, 19—22, welcher das Gepräge der Ursprünglichkeit trägt. Auf die nahe liegenden Grüsse an Prisca und Aquila, welche also noch in Ephesus gedacht sind, und an das Haus des Onesiphorus folgen ein paar Personalien. Wären die vielen Personalien IV, 8—19 ursprünglich, so würden wir doch wohl unter ihnen gelesen haben, dass Erastos, wohl der Stadtverwalter von Korinth (Röm. XVI, 23), in Korinth geblieben, der Ephesier Trophimos aber (Apg. XX, 4. XXI, 29) von Paulus in Milet krank zurückgelassen sei. Wozu diese Erwähnung? Trophimos stammte aus Ephesus, wohin dieser Brief gerichtet ist. Dass Paulus aus dem fernen Rom dem Timotheus dessen Verbleiben in dem nahen Milet meldet, muss freilich befremden. Die Erwähnung des Erastos wird daraus erklärlich, dass der Schreiber wohl den Korinthier dieses Namens für den mit Timotheus zusammen einmal Ausgesandten (Apg. XIX, 22) hielt. B. Weiss meint, Paulus wollte dem Timotheus angeben, wesshalb er diese beiden Männer nicht grüssen lasse. Ich meine, dass sie als dem Timotheus nahe stehend erwähnt werden, sehe aber um so weniger ein, weshalb sie nicht neben Titus, Lucas, Marcus, Tychikos ihre Stelle fanden, wenn IV, 9—18 zu dem ursprünglichen Briefe gehörte. Dort haben wir die hinzugefügten, hier die ursprünglichen Personalien des Briefschlusses. Auch die Bemerkung, Timotheus möge noch vor dem Winter kommen, fällt auf, weil er ja IV, 9 schnell zu kommen aufgefordert ward. Hier ist die Aufforderung nicht so dringend, wie dort. Endlich grüssen Eubulos, Pudens, Linus, Claudia „und die Brüder alle." Ist das dieselbe Lage, wie IV, 11, wo Lucas allein mit Paulus ist? Die ganze Bruderschaft in Rom bestellt dem Paulus, welchen sie nach IV, 16 vor Gerichte im Stich gelassen hat, Grüsse an Timotheus, erscheint also in ungestörtem Verhältnis zu ihm. Von den Grüssenden ist nach der herrschenden Überlieferung Pudens wohl der römische Gastwirt des Petrus (vgl. R. A. Lipsius, Apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden II, I, S. 207. 418 f.),

auch Linus dessen Jünger (ebdas. II, 1, S. 422. II, 2, S. 195). Krenkel (S. 452) vermisst hier den Clemens von Rom. Allein Linus, der Sohn der mitgrüssenden Claudia, ist sehr bezeichnend, da er in alter Überlieferung als der von Paulus eingesetzte Bischof von Rom gilt, wie Clemens als der von Petrus eingesetzte[1]).

Paulus ad Timotheum II ermahnt als Gefangener in Rom am Ende seines Lebenslaufes den von ihm ordinirten Jünger zu kräftiger Amtsführung. Nach aussen soll er ein tapferer, durch keine Leiden abgeschreckter Kriegsmann Christi, nach innen ein milder, friedfertiger Verwalter des Gotteshauses der Christenheit sein, welcher Streitigkeiten mit den widersprechenden Judenchristen möglichst vermeidet (II, 22 f.) Stammt doch der Gottesdienst des Paulus in reinem Gewissen schon von seinen jüdischen Vorfahren, der unverstellte Glaube des Timotheus schon von seiner jüdischen Grossmutter und Mutter. Also nach aussen (gegen die heidnische Welt) gepanzert, nach innen (gegen das gläubige Judentum) Frieden suchend und Streit möglichst meidend soll Timotheus auch in der schlimmen Endezeit der sittlich verkommenen Menschheit, welche Paulus nicht mehr erleben wird, das Seinige thun. So lautet der letzte Wille des grossen Kämpfers, welcher schon den Siegerkranz vor Augen hat.

Der Bearbeiter dagegen kennt den Kriegsdienst Christi nicht mehr blos in Panzerrüstung gegen die christfeindliche Welt, sondern hauptsächlich als Schwertführung gegen eine in die Christenheit eingedrungene Irrlehre. Von den Christen Asiens und Roms verlassen, redet der Paulus des Bearbeiters in der Welthauptstadt zu der ganzen Heidenwelt (IV, 17) und hinterlässt die rechte, auch recht zu zerlegende Lehre (II, 15) als ein geheim zu überliefernndes Depositum bis zum

---

[1]) Constitt. app. VII, 46: *τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας Λίνος μὲν ὁ Κλαυδίας πρῶτος ὑπὸ Παύλου, καὶ Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον ὑπ᾽ ἐμοῦ Πέτρου δεύτερος κεχειροτόνηται (ἐπίσκοπος).*

Tage Christi. Der Träger dieser παραθήκη hat inzwischen einen Vernichtungskrieg zu führen gegen den um sich greifenden Krebsschaden einer pseudochristlichen Mythologie, deren Reiz selbst Weiber verführt. Dahin gehört die schädliche Wortzänkerei mit der Verwerfung einer erst zukünftigen Auferstehung (II, 14. 18), insbesondere aber die marcionitische Verwerfung einer in der Erscheinung Christi erfüllten Verheissung Gottes (I, 1. 9. 10), einer Herkunft Christi aus David's Samen (II, 8), der h. Schrift des Alten Testaments (III, 16), ein neuer Antimosaismus (III, 8. 9).

Der Paulus ad Timotheum II vertritt wesentlich denselben Standpunkt, wie der Paulus der Apostelgeschichte XXIV, 14, indem er auch als Christ dem Gotte seiner Väter zu dienen sich bewusst ist, und ist friedlich gegen die Aufrichtigen, welche auch bei buchstäblicherer Festhaltung des väterlichen Gottesdienstes den Herrn aus reinem Herzen anrufen (II, 22). Der Bearbeiter steht in der Hitze der gnostischen Bewegung und kämpft namentlich gegen jene Antithese des Christentums und der alttestamentlichen Religion, welche Marcion vertrat.

Wie bei der Apostelgeschichte, so hat sich die alttübingische Kritik auch bei den Hirtenbriefen an die vorliegende Gestalt gehalten und hier die Blütezeit der Gnosis richtig erkannt. Dass diese Gestalt erst von einem Bearbeiter herrührt, ist das weitere Ergebnis dieser Untersuchung. Die aus der Überarbeitung ermittelte Urgestalt ergiebt zwar keine Briefe des echten Paulus, aber hochwichtige Urkunden des Paulinismus und der Urgeschichte des Christentums überhaupt.

II.

Melanchthon's Stellung als Reformator.

Zum vierhundertjährigen Gedächtnis seines Geburtstages, des 16. Februar 1497.

Von

Lic. th. O. Vogt,
Pastor in Weitenhagen bei Greifswald.

I.

Wenn die evangelische Kirche das Andenken der Männer feiert, welche durch Wort und That, durch das Zeugnis ihres Glaubens wie durch entschlossenen Protest gegen die in der Kirche aufgekommenen Missbräuche und Irrlehren die Begründer einer eigenen, von der römischen getrennten evangelischen Kirche geworden sind, so thut sie es nicht in dem Sinne, als ob sie in ihnen Heilige von unfehlbarer Autorität verehrte. So fühlt sie sich nicht getroffen davon, wenn die confessionelle Polemik Irrtümer, menschliche Fehler bei ihnen aufspürt. Nicht sich selbst, sondern Christum wollten jene Männer predigen.

So folgen wir nur ihrer Weisung, wenn wir, in fortgesetzter Prüfung, was an ihnen noch unvollkommen war, zu erkennen, darüber hinauszukommen trachten. Aber wir erblicken bei ihnen in deutlicher Ausprägung die Herrlichkeit des Glaubens, welcher Christum ergriffen hat. Ja, wir erblicken gewaltige Thaten Gottes in ihrem Auftreten. Gottes Geist war wirksam in dem religiösen Drang, welcher Luther ins Kloster trieb, wie in der Reinheit und Stärke des christlichen Gewissens, welche ihn bei den Frömmigkeitswerken der Möncherei keine Beruhigung finden liess, und in der

himmlischen Gewalt, mit welcher ihn, durch Vermittelung dessen, was vor Alters oder neuerdings wieder von evangelischem Zeugnis in der katholischen Kirche lautbar geworden war, vornehmlich aber durch unmittelbares Zeugnis der hl. Schrift die im gekreuzigten Christo offenbare Gottesgnade als alleiniger Quell alles Trostes und Heils ihn ergriff. Gottes Fügungen erblicken wir in der Reise nach Rom, die ihn lehrreiche Blicke in die Verderbnisse Roms thun liess, wie in den Erfahrungen, die er als Beichtiger mit dem Ablasswesen machte; in seiner Berufung an die Universität Wittenberg, welche ihm nicht nur Gelegenheit, sondern auch das heilige Gefühl der Verpflichtung gab, als Lehrer in der Christenheit aufzutreten, sowie in dem unparteiischen Schutze, welchen ihm das ernste Pflichtgefühl seines Kurfürsten angedeihen liess — und so noch in manchem anderen mehr. Gottes Gabe ehren wir in dem wunderbaren Scharfblick, mit welchem er die Consequenzen der ihm gewordenen Glaubenserfahrung überschaute, wie in der unüberwindlichen Glaubensgewissheit, mit welcher er in ihrer Bezeugung verharrte. So nennen wir Luther den gottgegebenen Propheten der Reformation, und lassen der ultramontanen Polemik das Ärgernis, welches sie an Luther's starkem Bewusstsein von seinem gottgegebenen Berufe nimmt. Nicht so sehr durch menschliche Reflexion, wie durch unmittelbare Intuition, vermöge der inneren Ergriffenheit vom göttlichen Wesen des Christentums, hat er der Christenheit eine Fülle neuer Erkenntnisse und Triebfedern gebracht —, ja weit mehrere als das damalige Geschlecht zu bleibendem Allgemeinbesitz sich anzueignen vermochte; so manche, welche erst in der späteren Entwickelung der evangelischen Kirche zu vollerer Verwertung kommen sollten. Darum ist es ein Fehler, welchen nur der, der römischen Anschauung eignende gänzliche Mangel an historischem Sinn erklärlich macht, wenn die Schäden und Mängel auf Seiten der evangelischen Partei in jener ersten Zeit, in welcher die evangelischen Principien

nur erst gar unvollkommen zur Auswirkung kommen konnten, den evangelischen Principien selbst zur Last gelegt werden.

Eben da aber, wo Luther's Stärke war, lag auch das Bedürfnis, dass ihm ergänzende Persönlichkeiten zur Seite gestellt wurden. Das ist ja die Hoheit Jesu Christi, dass die ganze Fülle seiner Wohlthat nie in einem einzelnen Menschen, sondern nur in einer Gemeinde von Gliedern zur Darstellung kommen kann. So erblicken wir Gottes Werk nicht nur darin, dass er einen Luther auf den Plan stellte, sondern auch darin, dass er ihm einen Melanchthon zur Seite rief; weiter auch darin, dass er einen Zwingli und Calvin auftreten liess. Denn wenn wir hier auch vornehmlich Melanchthon's Gedächtnis erneuern wollen, wollen wir doch nicht übersehen, dass seine Bedeutung nur vollständig gewürdigt werden kann, wenn wir uns an mancher Stelle über ihn hinaus, hier auf Zwingli, dort auf Calvin hinweisen lassen.

Es soll hier nicht wiederholt werden, wie unentbehrlich nach Luther's eigenem Zeugnis Melanchthon für ihn war; wie treu er die Gemeinschaft mit ihm festhielt, auch als nicht nur unverständige Freunde und Verehrer, sondern mehr noch die Verschiedenheit der Auffassung in für ihn ungemein wichtigen Punkten zu einer Scheidung führen wollten; ja, wie hoch er ihn ehrte in den Stücken, welche Melanchthon's besondere Gaben ausmachten — mit Worten, deren aufrichtige Demut allein genügen würde, die gegen ihn geschleuderten Vorwürfe massloser Überhebung zu entkräften —, wenn er ihn als den Elisa bezeichnet, auf dem sein Eliasgeist zwiefaltig ruhen werde. Er schäme sich nicht, nachzugeben, wenn seine Ansicht von der dieses Grammaticus abweiche; dieser kleine Grieche übertreffe ihn sogar in der Theologie. „Sei du demütig, so bin ich stolz auf dich", ruft er ihm zu; seine Loci wert in den Kanon aufgenommen zu werden; nach der hl. Schrift kein Buch besser als sie. „Philippus ist enger gespannt als ich; ille pugnat et docet,

ich bin mehr ein Rhetoricus oder ein Wäscher", hören wir da. Ganz besonders bezeichnet er die Verschiedenheit der Anlagen, welche jedem seine besondere Aufgabe für das gemeinsame Werk zuwies, in den bekannten Worten in seiner Vorrede zu Melanchthon's Auslegung des Kolosserbriefs: „Ich bin dazu geboren, dass ich mit Rotten und Teufeln muss kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind. Ich bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen muss. Aber Magister Philipp fährt säuberlich stille daher, säet und begiesst mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich" [1]).

Es wäre freilich unrecht, hieraus zu folgern, dass Luther's Thätigkeit nur eine wesentlich negative gewesen. Sein eigentlichstes Werk war nicht Ausroden, sondern Aufbauen, das kostbare Gold evangelischer Glaubensgewissheit, reiner evangelischer Erkenntnis allem Volke darzureichen. Durch die Energie seiner Religiosität, durch den Reichtum seines Geistes hat er eine Fülle von Keimen der Frömmigkeit und Erkenntnis in die Gemüter eingesenkt. Schon vor seinen Katechismen hatten seine Auslegungen des Vaterunsers, des Glaubens, der Gebote u. a. m. reiche Erbauung gewährt auch

---

[1]) Als noch wenig bekannt wollen wir hier aber noch die Erzählung des Hieronymus Weller in einer Handschrift der Bibliothek zu Landeshut anführen, welche das Verhältnis beider Männer vortrefflich charakterisirt. Als einmal Melanchthon in seiner Vorlesung nicht sicher zu erklären vermochte, wie es zu beurteilen sei, dass Gottesmänner wie Moses und Elias auch um äussere Dinge unbedingt gebeten hätten, brach er ab und sagte: er wolle erst Luther befragen. Nach Tisch brachte er dessen Bescheid: über so feurige Bewegungen des Glaubens bei so heroischen Männern liessen sich keine Vorschriften geben. Luther andererseits habe Philippus wie einen Sohn geliebt und oft gesagt: „Ach, Magister Philippus ist ein fromm Herz; ich verstehe ihn wohl; er versucht mit ruhigen Worten die Gegner zu bekehren; er ahmt den Propheten Joel nach; er braucht die Hacke; ich die scharfe Streitaxt." (Brief an Peucer vom 22. März 1565.) Ein andermal giebt Weller die Worte wieder: „Ich waldrechte, er höfelt." Nobbe, H. Weller v. Molsdorf, S. 65.

Solchen, welche sich von der römischen Kirche nicht trennen mochten.

Aber freilich — um die wahre Religion, das Christentum in seiner reinen Gestalt wieder ans Licht zu bringen, mussten die falschen Heilsvermittelungen, welche nur Entstellung und Verdunkelung brachten, beseitigt werden. „Luther hat das Christentum als Religion wieder entdeckt," sagt treffend Loofs[1]), und Harnack[2]) führt aus: „Das, was Luther erlebt hatte und mit steigender Klarheit auszusprechen lernte, war, gemessen an dem Vielerlei, was seine Kirche bot, vor allem eine ungeheure Reduction" (Vereinfachung). — „Jene Reduction ist nichts Anderes, als die Wiederherstellung der Religion. Die christliche Religion ist der lebendige Glaube an den lebendigen Gott, der in Jesus Christus sich offenbart und sein Herz aufgethan hat — nichts Anderes. Objectiv ist sie Jesus Christus, seine Person und sein Werk, subjectiv ist sie der Glaube; ihr Inhalt aber ist der gnädige Gott, und deshalb die Sündenvergebung, welche Leben und Seligkeit einschliesst."

Wie nun alles auf den Glauben gestellt war, so wurde nun das Wort, in welchem Christus sich mitteilt und den Glauben wirkt und vom Glauben ergriffen wird, die einzige Vermittelung der Heilsgnade: die Sacramente nur „sichtbare Worte" und als solche neben dem Worte nicht unentbehrlich; unentbehrlich nur die hl. Schrift, weil sie das Gotteswort auch da vermittelt, wo das Predigtamt seinem Berufe untreu geworden. Unerlässlich kein eigenes Menschenwerk, weil es nur darauf ankommt Gott zu haben, und wir Gott haben allein im Glauben. So wurde die Reformation, wie C. I. Nitzsch treffend ausgeführt hat, ein vierfacher Protest: gegen Hierarchie, d. i. Priesterherrschaft (s. Harnack 724, 4); gegen Hierurgie (s. Harnack 721, 3), d. i. den Glauben an die magische und mechanische Heilswirksamkeit

---

[1]) Bei Harnack, Dogmengeschichte III, 718 A.

[2]) Ebenda S. 702.

der kirchlichen Gnadenmittel; gegen Paradose (s. Harnack 727, 6), den die Gewissen bindenden Zwang der kirchlichen Überlieferung und gegen Monachismus, d. i. das Bestreben in einer besonderen, den natürlichen, gottgeschaffenen Lebensordnungen entgegengesetzten Lebensweise gottgefällig zu werden. So wurde die Reformation eine Befreiung des Individuums von den Fesseln, mit welchen jene in der Kirche herrschenden Gewalten das geistliche und sittliche, vor allem aber auch das religiöse Leben selbst befangen gehalten hatte (s. Dilthey im Archiv f. Geschichte der Philosophie VI, 378 f.)

Weder das absolvirende Wort des Priesters, noch die angeblichen Gnadenschätze der Kirche, welche mit objectiver Sicherheit, ohne geistige Vermittelung durch entsprechende Beschaffenheit des Empfängers die göttlichen Gnadengaben vermitteln sollten, noch auch die Werke mönchischer Frömmigkeit, deren Verdienstlichkeit und überweltlicher Charakter gerade in ihrem Widerspruch gegen die von Gott anerschaffenen natürlichen sittlichen Triebe bestehen sollte, hatten vermocht, Luther von den Ängsten seines, Reinheit vor Gott suchenden Gewissens zu befreien. Und das nicht, weil er nicht fromm genug, oder zu hochmütig gewesen wäre, sich den kirchlichen Ordnungen zu fügen — er hatte sich ja dem allen mit aufrichtigstem Eifer und demütigster Unterwürfigkeit unterzogen: vielmehr weil seine Religiosität zu tief gewurzelt, sein religiöses und sittliches Gewissen zu lebendig waren, als dass er mit der allzu äusserlichen Weise, in welcher die katholische Kirche das göttliche Heil darbot, sich hätte abfinden können. Indem die katholische Kirche ihrem Priestertum, ihren liturgischen Institutionen, allen einmal in der Kirche festgesetzten Lehren unmittelbar göttlichen Charakter und unverbrüchliche Geltung beimass, verurteilte sie die Frömmigkeit zu der lediglich passiven Aufgabe, dem von aussen sachlich Gebotenen auf Schritt und Tritt sich anzufügen, und belastete so die Geister und Gewissen um so drückender, je kunstvoller ausgebildet das ganze System

angeblich übernatürlicher Gnadenvermittelungen war. Jede tiefere Frömmigkeit will eine lebendige, active sein. Nur im Persönlichen, nicht im Sachlichen findet sie ihre Befriedigung. Sie findet Befriedigung nur in einer Gemeinschaft mit Gott, in einer Heilsgewissheit, die, weil eine innerliche, nur eine geistige, eine Sache eigenster persönlicher Erfahrung und Gewissensüberzeugung sein kann. So ist der vom Romanismus gerügte Subjectivismus der Protestanten untrennbar von wahrer Frömmigkeit. Diese muss, weil eine tiefgehende, lebendige, auch eine individuelle sein. Von einer wirklich den ganzen Menschen erfüllenden Religiosität kann überhaupt nicht die Rede sein, wo das Göttliche dem Menschen nur in den kirchlichen Handlungen, Personen und Geboten als etwas schlechthin Übernatürliches, also seinem eigenen innersten Wesen Fremdes, äusserlich sachlich gegenübertritt, sondern nur wo es, in sein Inneres als Eigenes eingegangen, von seiner innersten Persönlichkeit ergriffen, alle besten Kräfte, die ihm Gott anerschaffen hat, läuternd zum Dienste des göttlichen Geistes und Willens weiht, und so seine Individualität nicht aufhebt, sondern kräftigt. Das freudige Gefühl des, durch den Glauben an Christum zu kräftigem Selbstgefühl erhobenen Persönlichkeit spricht Luther aus in der Schrift von der Freiheit des Christenmenschen mit dem Satze: „Der Christ ein Herr aller Dinge." Andrerseits: so sehr die katholische Lehre durch die unbedingte Unterwürfigkeit unter die kirchlichen Gebote, Handlungen und Lehren die Individualität drückte, so räumte sie nach einem widerspruchsvollen und doch natürlichem Rückschlag der natürlichen Individualität doch wieder zu viel ein, indem die von der Kirche empfohlenen Werke an sich verdienstlich waren, ohne dass von einer inneren Umwandlung des Menschen ernstlich die Rede war, so dass demgegenüber Luther betonte: „nicht die Früchte machen den Baum gut, sondern nur der gute Baum bringt gute Früchte."

Die Rechtfertigung durch den Glauben nannte sich das positive Heilsprincip, welches Luther fand. Nicht durch die

Werke des Menschen hiess es da — Ursache und Gegenstand des Glaubens war die freie Gnade Gottes — so wurde hier erst die göttliche Wirksamkeit zu ihrem vollen Rechte gebracht. Und doch war der Glaube ein innerlichstes Ergriffensein von Gott, ein unmittelbarstes Ergreifen Gottes im Gemüt — so trat hier die individuelle Persönlichkeit in lebendigste Activität. So kamen gleichzeitig die Religion und die Sittlichkeit zu ihrem vollen Rechte. Die Religion, denn sie fordert ein Beruhen in Gott, welches von allem, was nur der äusseren Sphäre der Persönlichkeit, ihrer geschichtlichen und Natur-Bedingtheit angehört, unabhängig sei; die Sittlichkeit, denn sie hat nur da volle Lebendigkeit, wo ein stetes Streben ist nach dem Vollkommeneren, nicht ein Beruhen in dem schon Erreichten — also da, wo der Mensch seine Gerechtigkeit nicht in sich, sondern in der, in Christo offenbaren Gottesgerechtigkeit findet. Nur im Glauben kann das Heil ergriffen werden — das heisst eben nur persönlich, nicht in etwas Sachlichem, weder in einem dinglichen „Heilmittel“, noch in einer dinglichen eigenen Leistung — nur im Glauben an Christus, welcher selbst energisch ausgeprägte, und doch in Liebe und Frömmigkeit allumfassende Persönlichkeit ist. Eben er hatte in seinen antipharisäischen Reden jenes werkheilige und traditionelle, jenes hierarchische und hierurgische Wesen, welches in der katholischen Kirche sich geltend machte, im voraus aufs Schärfste gegeisselt, er auch auf das Vertrauen zum himmlischen Vater, auf die Hingebung an seinen Willen, auf seine sündenvergebende Gnade, deren Bethätigung sein eigenes Leben galt im Verhältnis zu Gott, und auf die Gebote der Nächstenliebe und Haushaltertreue für das Verhalten in der Welt alles gestellt. So kam denn freilich der Glaube nicht nur seiner subjectiven Beschaffenheit nach in Betracht: in Christus war die rechtfertigende Gnade erschienen; Christus Urheber und Gegenstand des Glaubens. Christus der alleinige Mittler zwischen Gott und den Menschen — das liesse sich vielleicht noch unmissverständlicher als der dunklere Ausdruck „Recht-

fertigung durch den Glauben" als die alleinige Hauptlehre der Reformation bezeichnen. Und weil wir ursprüngliches Zeugnis von Christo nur in der hl. Schrift haben, so trat an Stelle der kirchlichen Überlieferung das allein massgebende Ansehen der hl. Schrift. Man hat deshalb die alleinige Schriftautorität als das „formale Princip" neben die Rechtfertigung durch den Glauben als das „materiale" gestellt. Aber Beides schliesst sich zusammen in dem Grundsatz: „Christus der alleinige Mittler des Heils." Die bestimmende Macht, welche die Schrift für den Glauben hat, beruht ja eben darauf, dass sie von Christo zeugt. Nach dem Masse, wie sie Christum trieben, wollte darum Luther die einzelnen Stücke der Bibel bewertet und einander untergeordnet sehen, und in ähnlichem Sinne schreibt Melanchthon (C. R. I, 138), es sei ein Missstand, dass man mehr auf das sehe, was die Schulen angenommen hätten, als auf das, was Christus lehre, und (ebd. S. 141) „den Überlieferungen bleibe das ihnen zukommende Ansehen, aber bei Christus stehe das Urteil über sie. — Darum ist der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen, damit man wisse, wieviel mehr er durch die Schrift erkannt sein wollte, welche er als wie ein Abbild von sich zurückliess." —

Weil durch den Glauben der Christ derselben unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott teilhaftig wird, welche Jesus selbst hatte, so war alle Priesterherrschaft aufgehoben, das allgemeine Priestertum der Gläubigen begründet. Weil der erhöhte Christus in keiner Weise sichtbar und greifbar an uns herantritt, sondern nur durch die geistige Wirkung des Worts, so ist hiemit das hierurgische Element, jede magische Wirkung sinnenfälliger Gegenstände der Verehrung und kirchlicher Handlungen ausgeschlossen. Weil Christus nur in der Schrift unmittelbar zu uns redet, war durch die Schriftautorität das Gebundensein an die kirchliche Tradition beseitigt. Und weil in Christo ein wirkliches, von asketischer Überspanntheit freies Menschenleben voll und ganz von der Gottesoffenbarung durchdrungen war, so dass er durch die

in ihm wohnende, selbstverleugnende heilige Gottesliebe auch unser Leben von innen ganz beherrschen und durchdringen kann, so war damit alle selbsterwählte Heiligkeit in Mönchtum, Ehelosigkeit der Priester, in Fasten, Beten und Almosen aufgehoben, sofern letztere nicht aus innerem Bedürfnis und Trieb, sondern aus äusserem Gebot oder dem Verlangen, ein besonderes Verdienst zu begründen, hervorgingen. Dass eben, indem er innerlich durch den Glauben in Christo alle Gerechtigkeit suche, der Christ in seiner sittlichen Thätigkeit sich selbstverleugnend allen natürlichen gesellschaftlichen Ordnungen, denen ihn Gott untergeben hat, in bürgerlichen Gemeinwesen, Familie und Hauswesen unterordnet, spricht Luther aufs kräftigste aus in dem zweiten Hauptsatz seiner Schrift „von der Freiheit des Christenmenschen“: „dass der Christ durch die Liebe Aller Knecht sei.“ Später wird er nicht müde zu betonen, dass Obrigkeit, Ehe, die verschiedenen Berufsthätigkeiten, mit welchen der Mensch ebensowohl seinen Mitmenschen dient, wie er sein eigenes irdisches Wohl damit fördert, auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhen, so dass Pflichterfüllung innerhalb derselben ein wahrerer Gottesdienst sei, als alle weltflüchtige „Möncherei“. So gab die Reformation, indem sie nach Harnack's treffendem Ausdruck die Religion wiederentdeckte, zugleich der Sittlichkeit ihre festen Grundlagen (vergl. Dilthey, VI, 361 f. 512 f.). Die dogmatischen Consequenzen jener Erkenntnis werden wir weiter unten näher ins Auge zu fassen haben.

Jene aus seinen religiösen Erfahrungen gewonnenen Grundüberzeugungen mit prophetischer Begeisterung und Entschiedenheit, mit hinreissender Beredsamkeit und sprudelnder Geistesfülle auszusprechen, war Luther's Beruf. Aber nun erwuchs auch die Aufgabe, dieselben mit prüfender Überlegung vor den Übertreibungen zu bewahren, zu welchen der Eifer der Begeisterung so leicht fortreisst (Melanchthon fühlte, dass der einseitig religiöse Gesichtspunkt nicht der richtige sei, und suchte ihn durch Geltendmachen des sittlichen zu ergänzen, wobei ihm aber jener der allbeherrschende

blieb), die Lehren in feste, einfache, klare Formen zu fassen, um sie so zum bleibenden Gemeinbesitz zu machen; sie sicher zu begründen und hiezu sie nicht nur unter sich in geordneten Zusammenhang zu bringen, sondern auch mit dem übrigen Bestande menschlicher und speciell christlicher Erkenntnis in Einklang zu bringen, um so nicht nur sie gegen Widersacher zu verteidigen, Zweifelnde und Fragende zu überzeugen, sondern auch Schüler heranzubilden, welche diese Grundsätze in fester Form gesunder Lehre weiter zu verbreiten vermöchten. Und hier erhielt nun Melanchthon seinen Beruf. Die Ausrüstung, die er dazu mitbrachte, war neben der warmen Frömmigkeit, die ihm von Haus aus innewohnte, und mit der er die Heilsbotschaft Luther's mit unerschütterlicher Gewissheit eigener Überzeugung ergriffen hatte, die wissenschaftliche Klarheit und lebhafte Auffassungsgabe seines Geistes, verbunden mit glücklichem Gedächtnis und einer in so zartem Körper um so staunenswerteren unermüdlichen Ausdauer und Leistungsfähigkeit in geistiger Arbeit — mit welchen Eigenschaften er umfassender als Einer der Lebenden die meisten der damals entstandenen Wissenschaften — Sprachkenntnisse wie Philosophie, naturwissenschaftliche wie geschichtliche Kenntnisse sich zu eigen gemacht hatte und immer sicherer beherrschte [1]). „Mit dieser Einfügung der besten humanistischen Bestrebungen in das Reformwerk hat erst die Reformation das richtige Verhältnis zwischen dem allgemein Menschlichen und dem Christlichen, zwischen der ersten und zweiten Schöpfung gewonnen [2]).“ Die überzeugende Klarheit, mit welcher Melanchthon schon in seiner Antrittsrede in Wittenberg jene reichen geistigen Mittel in den Dienst einer warmen und entschiedenen evangelischen Überzeugung stellte, brachte auch Luther —

---

[1]) Seine Verdienste um die sittliche Erziehung der nächsten Generationen durch universelle Bildung charakterisirt am schönsten Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Phil. VI (1893) S. 225 f.

[2]) Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 112.

welcher nach dem, was er bisher davon kennen gelernt, gegen die wissenschaftliche Thätigkeit der menschlichen Vernunft eine misstrauische Abneigung gewonnen hatte — zu dem Ausspruch (Briefe b. de Wette II, 93): „dass die gewaltig und durchaus im Irrtum befangen sind, welche meinen, dass Philosophie und Naturerkenntnis unnütz für die Theologie sei“. Gegen allen geistlichen Hochmut, welcher, sei es vermöge innerer Erleuchtung, sei es im Besitz einer von übernatürlicher Autorität fertig überkommener Lehre auf die wissenschaftliche Thätigkeit als blos der unerleuchteten natürlichen Vernunft angehörig misstrauisch oder verächtlich herabsah, hat er sein ganzes Leben hindurch siegreich die Erkenntnis vertreten, dass es eine richtige und gesunde Verkündigung der Heilsbotschaft nicht gebe, ohne eine nach wissenschaftlicher Methode verfahrende Theologie, und diese wiederum nicht, ohne die ihr zugänglichen allgemeinwissenschaftlichen Erkenntnisse in ihren Dienst und ihren Bereich zu ziehen. Mit Recht, da wir auch unserer religiösen Erfahrung immer nur mit den Mitteln unserer natürlichen Erkenntnisse und geschichtlich gegebenen Bildung Ausdruck geben können, und es gar wohl einen Unterschied macht, ob die letzteren klarer durchgebildet sind oder nicht. „Es ist notwendig,“ sagt er[1], „dass in der Kirche die himmlische und die philosophische Lehre[2]) verglichen werden, durch welchen Vergleich beide einleuchtender werden und ansprechender.“ Auch die letztere ist ein von Gott ausgegangenes Licht, daher „jede Verachtung der edeln Künste eine Beschimpfung Gottes, welcher durch das Licht der Künste das Menschengeschlecht zierte.“ Er nennt jene allgemeinen Wissenschaften auch „Stützen“ in der himmlischen Lehre (Corp. Ref. XIII, 651) — doch wohl, weil dieselbe,

---

[1]) Corp. Ref. XVI, 169 f. Vgl. Dilthey S. 356.

[2]) Er denkt natürlich hauptsächlich an Ethik und natürliche Theologie; aber mit diesen stand ihm auch noch Anthropologie und Physik in engem Zusammenhang.

auf breiterer Unterlage aufgebaut, festeren Halt im Geistesleben hat. Freilich müssen beide klar geschieden werden, was aber nur geschehen kann, wenn man beide kennt XVI, 61. Wo freilich die wissenschaftlichen Begriffe mit der theologischen Glaubenslehre nicht stimmen wollen, müssen erstere sich fügen[1]). Denn das, was eigentlich über Heil und Seligkeit des Menschen entscheidet, ist der natürlichen Vernunft unzugänglich, und kann nur durch die im Evangelium gegebene Heilsoffenbarung vermittelt werden[2]). Dazu erscheint aber die natürliche Gotteserkenntnis als eine notwendige, gottgeordnete Vorbereitung, die er mit dem Sittengesetz in enge Parallele stellt, ja mit ihm zusammenfasst, indem er sagt (XXI, 1077): Das Gesetz Gottes, das sogenannte Sittengesetz, ist die ewige und unveränderliche Weisheit in Gott, und im Willen Gottes beruhende Norm der Gerechtigkeit, welche Gutes und Böses unterscheidet. Sie ist der vernünftigen Creatur in der Schöpfung offenbart, und nachher oft wiederholt und bestätigt durch die Stimme Gottes in seiner Kirche, zeigend, dass Gott sei und wie geartet er sei u. s. f. Schon Xenophon hat (XXI, 370) aus der Natur die Menschenfreundlichkeit Gottes erkannt u. s. f. — „Daher sollen auch wir Christen die Natur betrachten und dort Gottes Gegenwart und Güte anschauen. Das fördert sehr die Sittlichkeit, und befestigt in den Gemütern gute und fromme Gedanken. Aber diese Philosophie ist durch das Wort Gottes zu leiten.“

Wie sehr aber Melanchthon mit der behaupteten Notwendigkeit derjenigen Wissenschaften, welche er zu umspannen suchte, für richtige Ausgestaltung der Heilslehre Recht hatte, bewies seine eigene Erfahrung. Denn er, der sein philologisches Lehramt immer als seine hauptsächliche

---

1) S. Hartfelder, Melanchthon S. 239. 241.

2) XIII, 199. XXI, 610 stellt er neben einander die durch erstere und durch letztere gegebene Gottesvorstellung; eb. 607 setzt er ausführlicher auseinander, was der ersteren fehlt.

Amtspflicht behandelte, und nur mit Widerstreben, auf Luther's wiederholtes Andringen, die Verpflichtung zu theologischen Vorlesungen sich auflegen liess, den theologischen Doctoreid aber nie auf sich nehmen wollte, wurde neben Luther der gefeiertste theologische Lehrer, dessen glänzende Lehrgabe und unvergleichliche Lehrertreue eine beispiellose Zuhörerzahl um ihn sammelte; er, der unentbehrliche Wortführer des Protestantismus sowohl, wenn es sich darum handelte, in Bekenntnissen vom gemeinsamen Glauben Rechenschaft zu geben, wie ihn in Verhandlung mit den Gegnern zu vertreten, in Abfassung kirchlicher Ordnungen, wie in, namens der Wittenberger Facultät oder des dortigen Consistorii abzufassenden Gutachten, welche mit den Andern beraten und von ihnen unterzeichnet bezw. auch abgeändert, doch ihre schriftliche Fassung meist durch seine geübte Feder erhielten. Er wurde so der erste dogmatische Theologe der neuen Kirche.

Das Wort als die Botschaft von der in Christo der Menschen sich annehmenden Gottesgnade; das Wort als das eigentliche Mittel, durch welches der Erlöser sein gottgeeintes Wesen zu nicht blos äusserer Beherrschung, sondern zu innerer geistiger Aneignung durch den Glauben den heilsbedürftigen Menschen mitteilte, hatte Luther von dem Bann der Knechtesfurcht und Trostlosigkeit zur seligen Freiheit in Christo erhoben. Das Wort war ihm darum Ein und Alles, auch das Sacrament ursprünglich nur „sichtbares Wort". Eben auf dieser Vermittelung durch das Wort beruhte es, dass die Heilsgnade nicht mechanisch, nicht zwingend wirken konnte. Aber dies Wort, obwohl an sich eine lebendige Gotteskraft, Ausdruck des geistigen göttlichen Wesens, schien doch nur bewahrt und fortüberliefert werden zu können in der festen Form einer dogmatischen Lehre, und konnte es nicht ausbleiben, dass dieselbe in der Auseinandersetzung mit der bisherigen Kirchenlehre allzuviel von der scholastischen Form derselben annahm. So wurde die neue Kirche, die sich nur auf „das Wort" gründen wollte, die Kirche der

„reinen Lehre", κατ' ἐξοχήν. Indem das Wort übernatürlichen Ursprungs und übernatürlicher Art war, übertrug man diese Übernatürlichkeit auch auf die Gestalt, in der es zuerst gegeben war, auf die Autorität der Träger, die es übermittelt hatten, und damit war der Schritt vom persönlich Freien des Glaubens zur gesetzlichen Autorität geschehen. Und gewiss ist es Melanchthon, der ja in Luther selbst eine gottgegebene Autorität ehrte, und der vermöge eines gewissen pietistischen Grundzuges in seiner Frömmigkeit sich gern Autoritäten fügte, bei welchem dieser gesetzliche Autoritätsstandpunkt ausgesprochener hervortrat. Gleichwohl hat auch Harnack (gegen Ritschl, Versöhnungslehre I, 250 f.) anerkannt, dass nicht erst Melanchthon, sondern schon Luther es gewesen ist, der die evangelische Kirche zur Kirche der reinen Lehre stempelte und ihr damit den schulmässigen Charakter aufprägte. Wohl das verhängnisvollste Wort, welches Luther je geschrieben hat, ist das gegen Thomas Münzer gerichtete Wort im Briefe an den Kurfürsten[1]: „Der Geist Christi richtet Niemand, der recht lehret, und duldet und trägt und hilft denen, die noch nicht recht leben." An die Stelle des lebendigen Wortes trat ihm von da ab die formulirte Lehre — in welchem Masse, zeigt sich z. B. in seiner Übersetzung der Psalmen, die oft „Lehre" setzt, wo der Psalm selbst nur von Gesinnungen und Gedanken redet.

Freilich, in Luther's Geist bewegten sich die Anschauungen, in welche sich die neuen Heilserfahrungen fassten, noch in lebendigem Flusse. Er fühlte, wie unvollkommen die schulmässigen Lehrformen den religiösen Gehalt nur zum Ausdruck zu bringen vermochten, und gebrauchte die überkommenen deshalb bisweilen ziemlich frei, unter Hindeutung auf das Unvollkommene des Ausdruckes. (S. Harnack, Dogmengeschichte III, 710. 728, 7.) Aber eben deshalb

---

[1]) De Wette II, 546. Vgl. die bei Schenkel, Wesen des Protestantismus II, 235 f., Schaffhausen 1846, angeführten Stellen.

überliess er die dogmatische Formulirung der gemeinsamen Überzeugungen, welcher die neue Kirche bedurfte, lieber einem Anderen, und fiel diese Aufgabe ohne Widerrede Melanchthon zu. —

So schwer es auch scheint, einem Meister der Wissenschaft, wie Harnack, zu widersprechen, will mir doch scheinen, mit Luther sei nicht das Ende der Dogmengeschichte, sondern der Anfang einer neuen Periode, oder sagen wir selbst einer neuen Art von Dogmengeschichte zu setzen. Können wir wohl religiöse Erfahrungen uns selbst und Anderen zum Bewusstsein bringen und bleibend fixiren, anders als mit Hülfe bestimmter Lehrsätze? Wenn ich etwa sage: „Der Glaube rechtfertigt"; „Christus der alleinige Mittler"; „In Christo allein die volle Gottesoffenbarung"; „Die Schrift allein massgebendes Zeugnis von Christo" — sind das nicht auch dogmatische Sätze? —

Auch Harnack widerspricht (S. 744) lebhaft der Ausrede: „auf die Lehre komme es nicht an". „Es kommt alles auf die rechte Lehre von Gott, dem Vater Jesu Christi, an." Diese Lehre lässt sich aber nicht behaupten, ohne dass sie zum Dogma wird; ohne dass — zugleich mit Hülfsmitteln der biblischen und natürlichen Theologie, irgendwie festgestellt werde, was der Name „Gott", was das Prädicat „Vater" u. s. f. besagen wolle[1]).

War der Protestantismus, wie eingangs bemerkt, Befreiung des Individuums, stellte er alles auf den individuellen Heilsglauben, so war es freilich eine schwierige Frage, wie es dabei zu derjenigen Einheit der Überzeugungen komme, ohne welche eine kirchliche Gemeinschaft, namentlich eine principiell aufs Wort, also auf die Lehre gegründete, nicht bestehen kann. Für Luther freilich war diese Frage kaum vorhanden, weil ihm Glaubenserkenntnis, Glaubenslehre un-

[1]) Vgl. hierzu Dilthey a. a. O. VI, 231. 369 f.; aber auch, was er S. 96 über Dogmen ersten Grades sagt. — Ferner die Schrift: Weshalb hat unsere Kirche noch kein neues Bekenntnis? Von Philalethes. Göttingen 1894. S. 16.

mittelbar zusammenfiel mit der Glaubenserfahrung, welche er in seiner einseitig supranaturalistischen Weise, ohne viel Verständnis für die ethische Vermittelung, als unmittelbares Werk des heiligen Geistes ansah — während er jeden Irrtum in religiösen Dingen bis auf die Abweichung von seiner ebenso individuell wie künstlich und widerspruchsvoll ausgestatteten Abendmahlslehre hinaus ebenso unmittelbar auf Eingebung des Teufels zurückführen wollte.

Dem gegenüber bleibt es Melanchthon's nie genug gewürdigtes Verdienst, dass es bei der ihm zufallenden Aufgabe, die gemeinsamen Überzeugungen der neuen Kirche in Bekenntnis- und Lehrschriften zu formuliren, grundsätzlich bestrebt blieb, das Dogma auf das Einfache, wirklich zur Heilserkenntnis Notwendige zu beschränken, und davon Verschiedenheiten der Auffassung und Auslegung zu unterscheiden, welche dem individuellen Forschen des Einzelnen, oden Disputatinen der Schule überlassen bleiben sollten, die notwendige Lehreinigkeit der Kirche aber nicht aufheben dürften; das sein tragisches Geschick, dass er mit dieser so notwendigen und wichtigen Unterscheidung nicht durchdrang, vielmehr die Mehrzahl der Zeitgenossen, zum guten Teil durch Luther's eigenes Beispiel verführt, dabei verharrten, jede individuelle theologische Meinung, jede Consequenz, die sich ihrem oft sehr beschränkten Verständnis aus den evangelischen oder kirchlichen Grundlehren oder auch aus irgend einer Bibelstelle ergab, nun sofort als notwendigen Bestandteil der „reinen Lehre“ mit gehässiger Exclusivität und Verketzerung aller Andersdenkenden geltend zu machen, und hierin sogar Manchen aus seinem engeren Schülerkreise mit sich zogen. Das war der grosse Schmerz seines Lebens, denn er sah klar, dass hierunter die Kirche soweit zugrunde gerichtet werden müsste, wie es menschlicher Thorheit und Leidenschaft überhaupt möglich sei, die Stiftung Christi zu verstören. „Kirchliche Lehrengemeinschaft und Ordnung“ — so sagt Niedner (Kirchengesch. 1866. S. 687) treffend — „galt dem Melanchthon ganz gleich, wie Luthern, als not-

wendig. Aber begriffliche Bestimmtheit und unbedingte Abgeschlossenheit der Lehrenfassung galt Ersterem weder als in gleichem Grade, noch in gleichem Umfange möglich und nötig." Immer wiederholt er (s. Herrlinger 407), er wolle nur aufs Einfachste, Deutlichste, in eigentlicher Ausdrucksweise[1]) die gemeinsame Lehre der Kirche, das zum Heil Nützliche und Notwendige, die gemeinsame Lehre der Kirchen, in denen das Evangelium töne, die Gott durch Luther kund gethan (Herrlinger, Theologie Melanchthon's 423), die aber der Schrift gemäss sein soll, ebd. 422; die er auch wie jener mit der der alten Kirche für identisch hält, ebd. 429, zur Darstellung bringen. Er weist es ab, dass er irgendwie neue Lehren hervorbringen oder begünstigen wolle und betont, dass er alle unnützen Fragen und Disputationen vermeide. — Wir dürfen wohl nicht zweifeln, dass es auf ihn Eindruck gemacht hatte, wenn Erasmus schrieb (s. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation S. 237): „Die Quintessenz unserer Religion ist Friede und Einmütigkeit. Das kann nicht Bestand haben, wenn wir nicht so wenig als möglich dogmatisch feststellen und in vielen Dingen jeden für sich urteilen lassen." So schreibt er gerade an ihn (C. R. III, 69): profiteor, me nec autorem novorum dogmatum nec suffragatorem esse. Sed collegi communem doctrinam religionis quam potui simplicissime. An Camerarius (I, 722): Puerilia scribo, sed quae ego magis pia duco, quam omnium istorum pseudotheologorum disputationes *καὶ κυβείας*. Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam *τεθεολη γηκέναι* nisi ut vitam emendarem. An den Cardinal von Mainz bei Widmung des Römerbriefs (II, 613): Christi beneficium illustravi quantum potui, quod nisi recte cognoscatur verus Dei cultus existere nullus potest. Deinde civilia officia honestissimis laudibus ornavi, ut adversus novi generis Monachorum fanaticas opiniones — praemunirem. An Brenz (III, 586): Nec volui novas opiniones gignere. Ego

[1]) An deren Stelle er bei Luther bisweilen mystische oder rhetorische exaggerationes fand.

quae nostris utiliter tradi judicabam collegi, et methodum adhibui, ut juventus rectius et facilius perciperet. Durch die Mässigung und Deutlichkeit seiner Darlegung überzeugend, hofft er der Einigkeit zu dienen. IV, 718: Sperabam fore, ut aliquando rerum optimarum perspicuitas et evidentia et ἐνέργεια et moderatio aditum ad communem concordiam patefaceret. Dass Calvin sein Bemühen nach Einfachheit, sein Streben, nützliche Dinge deutlich zu machen, anerkennt, freut ihn besonders V, 107. — Dass Meinungsverschiedenheiten geduldet werden müssen, spricht er am bestimmtesten aus an Musculus (VI, 105): Etsi judico vera esse, quae scripsi; tamen tecum litigare nunc quidem non volo. Nolo enim augere publicas discordias, et piis lectoribus permitto judicium, ubicumque sunt. — Non sum adeo morosus aut φιλαυτὸς, neminem ut a me dissentire velim. Ego quae collegi de tota doctrina, tunc cum magnae et multae controversiae motae essent, et multa ambigue et nimis confuse dicerentur, simplici et pio studio collegi, ac judicium ecclesiae permitto. (IX, 439 fordert er seine Tadler auf, ein besseres Lehrsystem aufzustellen, wenn ihnen seines nicht gefalle.) Te vero etiam hactenus dilexi, et adhuc diligo. Nam omnes, in hoc docendi munere conjunctos, qui de summa doctrinae consentiunt, amicos inter sese esse oportere statuo, etsi in explicatione alicujus rei non plane eadem dicunt; nam alius alio dexterius aut commodius aliquid dicit.

Welch ein Unterschied zwischen diesem Standpunkt Melanchthon's, welcher auch mit den Reformirten Einigungsverhandlungen gar nicht für nötig hielt, da „im Grund keine Uneinigkeit bei Gottfürchtigen und Verständigen bei ihnen sei, denn allein de coena domini“, über welche nicht verhandelt werden könne, ohne dass auch grobe Verstösse, welche die lutherischen Zeloten begingen, zur Sprache kommen müssten (IX, 991 f.), und dem Verfahren jener Zionswächter, so wie nur Einer eine abweichende Meinung aussprach, eine möglichst lange Reihe von Ketzereien bei

ihm aufzustöbern! — Die mit den übrigen Theologen über die Lehre Osiander's gegebene Erklärung wird den Anderen zur Beurteilung ev. freier Zustimmung vorgelegt (VIII, 548) und ebenda erinnert: Quaedam etiam communi infirmitati condonemus, aut, si necessaria videatur admonitio, placide admoneant illi, quibus inspectio ecclesiae commendata est. Discernamus hostes et cives infirmos; praeliemur cum hostibus, cives infirmos — aut placide sanemus, aut sapienter toleremus.

Sehr ungerecht ist es daher, wenn Landerer HRE[1] IX, 281 gerade bei Melanchthon „die Einsicht in die relative Unvermeidlichkeit und Notwendigkeit dogmatischer Gegensätze, in die Heilsamkeit der Reibung, des Aufeinanderpuffens und -platzens der Geister, wenn anders die Erkenntnis in der Kirche fortschreiten sollte", vermisst und ihn tadelt, dass er ungerechter Weise in den Streitigkeiten blos „Übertreibungen, Wortklaubereien, Sophistik und bösen Willen suchte", und (ebd. 282) die Differenzen in der Kirche mehr durch den Vertretern zwiespältiger Meinung aufzuerlegendes Stillschweigen zu verschleiern, als durch Aussprache derselben zum Austrag zu bringen beflissen war. Allerdings teilte Melanchthon in hohem Masse das Vorurteil Luther's und fast der gesamten damaligen Zeit, dass Aufrichtigkeit des Glaubens sofort auch die richtige Glaubenserkenntnis, d. h. Annahme des herrschenden kirchlichen Lehrsystems in allen seinen Punkten mit sich bringe, und daher die Neigung, wo es darin fehle, sündige Verstocktheit, Fehler der Gesinnung vorauszusetzen. Aber gerade er war mehr als Andere beflissen, dieses Vorurteil zu ermässigen und auf die wirklich notwendig erscheinenden Hauptpunkte zu beschränken. Und bei den Gegnern, die ihm am meisten zu schaffen machten, den zelotischen Lutheranern, legte die unchristliche Gehässigkeit, ja Unlauterkeit ihres Verfahrens den Schluss auf Unlauterkeit der Gesinnung doch oft nahe genug. Ferner lag von Haus aus bei jeder auftauchenden Differenz ihm der Wunsch am nächsten, dieselbe möge durch eine Besprechung

„frommer und gelehrter Männer“ zum Austrag gebracht werden. Aber bittere Erfahrungen hatten ihn allzudeutlich belehrt, wie unzugänglich für Gründe und Belehrungen der Glaubenseifer sowohl die Sectirer ausserhalb, wie die Zionseiferer innerhalb der Kirche zu machen pflege; wie durch solche Besprechungen daher der Riss nur grösser, der Streit nur heftiger zu werden drohe, die Verwirrung derer grösser, welche die Streitfragen nicht richtig zu beurteilen vermochten, zumal weil, wie Landerer ebd. 267 treffend bemerkt, es damals überhaupt schwer war, die streitigen Lehren sicher zu dogmatisiren, da noch nicht ein neues psychologisches und metaphysisches Begriffsystem, das der neugewonnenen christlich-religiösen Überzeugung entsprochen hätte, herausgebildet war, und eben darum die neue Wahrheit noch in die alten scholastischen Schläuche gefasst werden musste — und so sah er denn freilich wegen der vorherrschenden Streitsucht und beschränkten Rechthaberei keinen anderen Ausweg als den, Stillschweigen zu fordern, und dafür scheute er sich freilich nicht, auch die obrigkeitliche Gewalt zu Hülfe zu rufen, schmähenden Schriften die Druckerlaubnis zu versagen (IX, 440), überhaupt „unnötigen Zank“ zu verhindern (ebd. 991). Dieselbe Vermeidung des Streits bis aufs Äusserste, die er seinen Freunden zur Pflicht macht (einem Hardenberg mutet er sogar zu, lieber Bremen zu verlassen als seinen Widersachern im Abendmahlsstreit standzuhalten!), machte er sich selber zum Gesetz. So sehr er sich vor Anderen befugt glauben konnte, als berufener Lehrer des gemeinsamen Heilsglaubens aufzutreten, so vermied er doch in seinen Lehrvorträgen und Schriften irgend etwas zu geben, was als Abweichung von der einmal festgesetzten Lehrweise gelten konnte, oder wofür er sich nicht doch auf irgend ein Lutherwort berufen konnte. In Briefen und dem freieren Gedankenzuge der erbaulichen Ansprache in der Postille liess er am ehesten noch der subjectiven Auffassung einen freieren Spielraum (s. Herrlinger 433). Ein Beispiel seiner Selbstbescheidung auf diesem Gebiete ist der Verzicht auf die

Formel: „gute Werke sind nötig zur Seligkeit“, weil Luther dieselbe im Streit missbilligt hatte, und weil sie in der That der Menge leicht als ein Verzichtleisten auf das „sola fide“ ercheinen konnte — obwohl er von der sachlichen Richtigkeit und, recht verstanden, Unentbehrlichkeit derselben nach wie vor überzeugt blieb. Es ist falsch, wenn man für diese freilich oft ängstlich erscheinende Nachgiebigkeit zur Vermeidung von Streit die Hauptursache in seiner persönlichen Friedensliebe oder gar Furchtsamkeit gesucht hat. So richtig es ist, dass theologische Streitigkeiten bei der Gehässigkeit, wie sie damals fast unvermeidlich war, seiner vornehmen christlichen und humanen Gesinnung äusserst zuwider waren, auch weil sie das ruhige Erforschen, die unbefangene Würdigung und Darstellung der Wahrheit, die ihm vor allem am Herzen lag, nicht förderte, sondern störte; auch ist ihm wohl eine gewisse Schüchternheit nicht abzusprechen, welche der zarten Rücksichtnahme gegen jedermann entsprang, die ihm eigen war; speciell Luther gegenüber, der pietätsvollen Scheu, die er vor ihm bewahrte. Aber Hauptgrund für jene Friedensliebe blieb doch die Rücksicht auf die Kirche, welche durch jene Streitigkeiten zerrüttet und in ihrem eigentlichen Zweck, der Erbauung der Gemeinden zu praktischer Frömmigkeit gestört werde. Dazu kam, dass er von der Berechtigung eigener theologischer Lehrmeinungen doch nur in beschränktem Masse überzeugt war. Galt doch auch ihm das gesamte kirchliche Lehrsystem im wesentlichen als ein auf übernatürlicher Offenbarung beruhendes, zum Heil notwendiges Ganze, welches völlig zu durchdringen der menschliche Verstand sich gar nicht vermessen könne. Machte auch die Kritik, die z. B. ein Servet am Trinitätsdogma übte, ihm deutlicher als anderen, weniger wissenschaftlich Veranlagten fühlbar, dass hier noch ungelöste Probleme vorlägen, über die er gerne mit einem so einsichtsvollen Manne, wie Calvin, sich unterhalten hätte: aber je gefährlicher die dort erhobenen Einwendungen waren, um so ängstlicher wurde er auch bestrebt, am Bestehenden nicht rütteln zu lassen und beschied

sich gern der Hoffnung, für jene Probleme erst in der Ewigkeit die Lösung zu finden, die er bekanntlich noch in seinem Testament ausspricht. Sah er mit Recht in der Schöpfung und im Verhältnis der göttlichen Bestimmung zur selbständigen Bethätigung der natürlichen Factoren Probleme, die dem endlichen Verstand unlösbar seien (Loci XXI, 274. 372), so schien es ihm ganz natürlich, auch z. B. dem christologischen Problem gegenüber eine gleiche Resignation zu üben. Dazu kam aber freilich noch die didaktische Rücksicht auf diejenigen, welche noch weniger in die Tiefen theologischer Probleme einzudringen vermochten. Beides stellt er neben einander in dem Briefe an Calvin (V, 109): contingentiam in hac nostra infirmitate judicii admitto, ut sciant rudes etc. — Haec etiam si subtilius disputari possunt, tamen ad regendas mentes hoc modo proposita accommodata videntur.

So war es denn nicht nur Mangel an Zeit (Herrl. 435), welcher es nicht zu einem vollständiger durchgebildeten theologischen System bei ihm kommen liess. Zu einem System von so imponirender Geschlossenheit, von so siegreich fortschreitender Consequenz der Gedanken wie Calvin's Institutio konnte er es schwerlich bringen, weil er zu sehr durch mannigfache Rücksichten gebunden war. Erkannte er einerseits — wie oben dargelegt — für notwendig, die Philosophie in jenem weitesten Sinne herbeizuziehen, in welchem sie so ziemlich alle damaligen Wissenschaften mitbefasste, so sollten doch die Schriftaussprüche massgebend bleiben, welche er bemüht blieb, in immer umfassenderer Vollständigkeit zu Rate zu ziehen. Die Auslegung derselben galt ihm aber nicht leicht für sicher, wenn sie nicht irgend welche Stütze bei den alten Kirchenlehrern fand. — Luther galt ihm bis zuletzt als der gottgesandte Verkündiger des wichtigsten Stückes evangelischer Heilslehre; aber schon von seinem leidenschaftlichen Auftreten gegen Erasmus ab sah er sich genötigt, daneben auch sein eigenes Urteil über das, was der christlichen Frömmigkeit, wie der Schriftlehre

gemäss sei, geltend zu machen; doch aber galt es, der Thatsache Rechnung zu tragen, dass in der Kirchengemeinschaft, welcher er mit seinen Arbeiten dienen wollte, doch nun einmal den Meisten Luther's Ansehen mehr galt, als alle Argumente, welche Melanchthon etwa geltend machen mochte. So galt es ein beständiges Abwägen der verschiedensten Momente, zwischen welchen es um so schwerer zu einem glatten Ausgleich kommen konnte, je empfänglicher und gewissenhafter Melanchthon einem jeden derselben Gehör gab.

II.

In drei Punkten war sich Melanchthon vollkommen klar, im dringendsten religiösen Interesse die vulgär gewordene lutherische Lehrweise berichtigen zu müssen: in der Lehre von Freiheit des Menschen, von der Notwendigkeit guter Werke, und vom Abendmahl. Man hat ihm zum Vorwurf gemacht, dass er nicht offen genug versucht habe, durch persönliche Besprechung mit Luther selbst solche Differenzen zum Austrag zu bringen, wofür man sich auf eine bedauernde Äusserung von Luther's Gattin in diesem Sinne berufen kann (C. R. III, 398. Köstlin, Luther's Leben[1]) II, 462). Und der Brief an Blarer, in welchem er diesem an die Hand giebt, ein Argument gegen Luther's Abendmahlslehre geltend zu machen, welches er selbst also nicht geltend machen mochte, beweist deutlich, dass er wenig Neigung hatte, dem Manne, dem er immer respectvolle Rücksicht bewahrte, der aber auch (gerade in solchen Dingen) leicht cholerisch aufbrauste, mit solchen unliebsamen Eröterungen unter die Augen zu gehen. Auch die Empfindlichkeit über verletzende Äusserungen Luther's mag ihn zeitweise daran gehindert haben, welche er auf sich bezog, auch ohne mit Namen genannt zu sein. Dennoch hat er es an ernstlichen Versuchen in dieser Richtung nicht fehlen lassen. Ein sehr instructives Beispiel liegt in dem bei Bindseil (S. 344 f.) abgedruckten Gespräch vor, welches übrigens in einer Handschrift zu

[1]) Martin Luther. v. Köstlin. Zweite Auflage, Elberfeld 1883.

Wernigerode Zd. 82 noch vollständiger aufbewahrt ist. Hinsichtlich der Abendmahlslehre berichtet Melanchthon seinen letzten Versuch, durch Darlegung seines Standpunkts eine Äusserung Luther's über denselben zu extrahiren, ohne dass ihm letzteres gelang (C. R. V, 498), an Myconius. Das dabei sich ergebende Verhältnis beider Männer finde ich bei Jacoby (Liturgik der Reformatoren II, 122) treffend charakterisirt, und wird die dort gegebene Auffassung durch die anscheinend günstigeren Momente, welche Köstlin (Martin Luther[2] II, 594 f.) aufführt, nicht widerlegt.

Die Erfolglosigkeit solcher Versuche und die daraus sich ergebende Aussichtslosigkeit, mit seinen höchst nötigen Berichtigungen lutherischer „Übertreibungen" durchzudringen, erzeugte in Melanchthon jene verbitterte Stimmung, welche in dem berüchtigten Brief an Carlowitz (C. R. VI, 879) so übel zum Ausdruck kam. Gewiss that er Luther unrecht, wenn er seiner natürlichen Streitsucht seine eigene Stellung schuld gab, die er als einen Zustand unwürdiger Knechtschaft empfand. Er vermochte eben nicht sich zu sagen, dass es der falschverstandene Glaubenseifer war, welcher ihn so unduldsam, so unzugänglich für Vorstellungen in Glaubenssachen machte. Richtig war aber doch das Gefühl, dass der gesetzliche Standpunkt, über welchen, in Widerspruch mit seinem ursprünglichen protestantischen Princip hinsichtlich der Lehre, er nicht hinauskam, die natürliche Zornmütigkeit seiner Natur, statt zu wahrhaft christlicher Sanftmut, Bescheidenheit und Milde, wie sie Melanchthon vermöge seiner natürlichen Anlage ebenso wie vermöge seiner christlichen Grundsätze auszeichneten, gemässigt zu werden — vielmehr zu Ausbrüchen massloser Heftigkeit gesteigert wurden — und wenn sie sich auch nicht gegen Melanchthon persönlich kehrten, wie dieser oft fürchtete (s. Köstlin a. a. O.), so fürchtete dieser sie doch um der Sache willen, auch wo sie sich nicht gegen ihn persönlich zuspitzten. — Und wenn Melanchthon durch den Zusatz „fortassis sum natura ingenio servili" zugiebt, dass er mit seiner Eigenart gewissermassen selbst schuld sei an jener gedrückten Stellung, so hing doch

die Schüchternheit und Fügsamkeit, die unterwürfige Scheu, die er gegenüber der gewaltigen Herrschernatur Luther's bewiesen haben mag, doch zu eng zusammen mit dem edlen Zartgefühl, der aufrichtigen Bescheidenheit, der peinlichen Gewissenhaftigkeit, welche ihn auszeichneten, dass er sicherlich nicht verdient, so geringschätzig wegen seiner „Furchtsamkeit“ beurteilt zu werden, wie es oft geschehen ist. Dass er der cholerischen Derbheit Luther's mit gleicher Derbheit begegnete, war doch auch, abgesehen von jenen persönlichen Eigenschaften, kaum denkbar, weil er sich an Ansehen bei der evangelischen Christenheit jenem irgendwie gleichstellen weder konnte noch wollte, und mit gelinden Vorstellungen dürfte allerdings in solchen Sachen bei Luther wenig auszurichten gewesen sein. — Er empfand die so gegebene Stellung aber peinlich, weil er sich mit tiefster Überzeugung — und mit gutem Grunde — bewusst war, in wichtigen Punkten gegen Luther im Rechte zu sein, ohne damit durchdringen zu können. Das Schlimmste war nur, dass er bei jenem Schreiben an Carlowitz völlig vergass, an wen er schrieb, und was er der Sache, deren angesehenster Vertreter er nun einmal war, schuldig sei. Ganz ähnlich verhielt es sich schon 1530 einem Campegius gegenüber, an den er niemals so devot und vertrauensvoll schreiben durfte, wie er es that, nachdem er selber doch vorher eine so ungünstige Meinung über ihn kund gegeben (C. R. II, 117 f.). Schmidt (Melanchthon 488) bemerkt zur Erklärung: „Er war kein Politiker, der sich in die Lage als Haupt einer Partei finden konnte. Es fehlte ihm sowohl diplomatisches als Herrschertalent, die gewöhnlichen dazu nötigen Eigenschaften: Misstrauen und Argwohn, Ehrgeiz (!) und Unbiegsamkeit, besass er nicht; selbst immer freundlich und mild, traute er diese Tugenden auch andern zu, und liess sich leicht durch gute Worte gewinnen.“ So richtig diese Bemerkung ist, reicht sie doch zur Erklärung seines Verhaltens gerade in den beiden erwähnten Fällen nicht aus. Allerdings war in ihm viel von der Naivetät eines weltfremden

Gelehrten, wie einer überwiegend pietistischen Weltanschauung, welche eine nüchterne Beurteilung der Menschen und weltlichen Verhältnisse erschwerten. Eine gemeinhin dem Diplomaten sehr nützliche Gabe, von welcher er in Fällen wie die vorerwähnten nur leider einen allzu ausgedehnten Gebrauch machte, war sein Geschick, seine Worte der Denkweise der Adressaten anzupassen, welches ihm sogar einmal von Luther den Vorwurf der Verschmitztheit eintrug. Was ihm aber zum Diplomaten vor allem fehlte, war kaltblütige Besonnenheit. Dieselbe naive Gutherzigkeit, welche es ihm nach seinem eigenen Zugeständnis viel zu schwer werden liess, auch nur eine unbescheidene Bitte abzuschlagen, liess es ihm natürlich auch viel zu nahe gehen, wenn er mit jemand nicht im Guten sich verständigen konnte, gerade wo es sich um das Wohl der Kirche handelte, welches ihm nach Luther's Zeugnis weit mehr Sorge verursachte, als sein eigenes Ergehen. Dazu liess ihn seine allzu erregbare Teilnahme für die bedrohte Sache, sowie sein allzu grosser Respect vor den bestehenden Gewalten, von welchem noch weiter die Rede sein wird, sie liessen ihm die Gefahren des drohenden Conflictes so gross erscheinen, dass er die Grenzen seiner Verantwortlichkeit, seiner Machtbefugnis völlig vergass, und sich so gebärdete, als ob er für sich allein berufen wäre, auf eigene Hand jenen drohenden Conflicten vorzubeugen. Sehr mit Recht gab ihm Luther zu verstehen, dass er sich um Dinge sorge, die gar nicht seines Amtes seien, die er vielmehr Gott befehlen müsse. Sein allzu warmer Eifer für die Sache, wie der gekennzeichnete Mangel an Nüchternheit in Beurteilung weltlicher Verhältnisse liessen ihn übersehen, dass er ja gar nicht direct zu Verhandlungen berufenes Mitglied des Reichstages, sondern nur als theologischer Ratgeber seines Fürsten erschienen war; so sehr, dass er nicht von den Fürsten die Confession unterzeichnen lassen wollte, sondern nur von den Theologen; wobei freilich noch die sehr unprotestantische Vorstellung mitspielte, dass in kirchlichen Dingen den letzteren allein das Wort

zukäme. Übrigens ist ja mit Recht bemerkt worden, dass seine Fehlgriffe in Augsburg, weil aus redlicher Gesinnung herrührend, doch den grossen Nutzen gehabt haben, dass nun auch für den Bedenklichsten um so zweifelloser festgestellt war, dass die Evangelischen ohne Schuld an der beklagenswerten Trennung der Kirche seien, da auch das äusserste Entgegenkommen vergeblich gewesen war. Es war ja eine, man könnte sagen, geradezu unerlaubte Unkenntnis der Kirche, wie sie wirklich war, dass Melanchthon im Ernst an die Möglichkeit dachte, dass Papst und die Bischöfe im Ganzen die reine Predigt des Evangeliums dulden, und — denn anders durften die Evangelischen sich doch auch nicht mit ihnen versöhnen — den Bann gegen Luther zurücknehmen könnten. Aber es hatte sein Gutes, dass auch diese Frage gestellt wurde. Melanchthon lebte noch stark in dem frommen Ideal der unsichtbaren Kirche, da er von den Unvollkommenheiten der sichtbaren auch auf protestantischer Seite stark durchdrungen war. So hatte es auch seine innere Begründung, dass, seitdem die Trennung beider Kirchen unabänderlich feststand, er vielmehr die „sichtbare Kirche“ betonte. Konnte Melanchthon nun sich schon in Augsburg in den Gedanken nicht finden, mit dem Kaiser, als rechtmässiger Obrigkeit, in Conflict zu treten, so war bei den Interimsverhandlungen ihm vollends die Fassung geraubt durch den Gedanken, dass die Niederlage des Schmalkaldischen Bundesgenossen ein göttliches Strafgericht für mannigfache Sünden derselben sei, dabei auch dafür, dass sie überhaupt das Schwert gegen den Kaiser erhoben, wozu er selbst gleichwohl sich bewusst war, seine Zustimmung gegeben zu haben, sowie durch das Mitgefühl mit der beklagenswerten Verwüstung des kirchlichen Wesens, welche vorläufig in Süddeutschland wirklich eintrat — und wenn auch in ähnlichem Sinne, wie einst Luther von Coburg aus, jetzt Butzer und Calvin durch Briefe seinen schwachen Glauben zu stärken suchten, so fehlte ihm doch jetzt der Halt, welchen in Augsburg ausser Luther's mahnenden

Briefen auch die feste Entschiedenheit der evangelischen Fürsten gewährt hatte.

Es schien notwendig, dies schon hier zu bemerken, weil zur Beurteilung seiner Lehrwirksamkeit auch die Würdigung ihres Geistes und der Grenzen, welche sie innehielt, gehört. Auch nach Luther's Tode wurde ihm vornehmlich von reformirter Seite der Vorwurf gemacht, dass er aus Furchtsamkeit nicht freimütig genug mit seinen wirklichen Überzeugungen hervortrete, und auch manche seiner näheren Freunde, namentlich sein Schwiegersohn Peucer, suchten ihn in dieser Richtung vorwärts zu drängen. Ungehörig war freilich die Zumutung, dass er sich einfach als Gesinnungsgenossen Calvin's bekennen solle; denn seine eigene Auffassung des Abendmahls unterschied sich immer noch in bestimmter Weise von derjenigen Calvin's, und der Widerspruch gegen seine Prädestinationslehre war ihm eine seiner wichtigsten Aufgaben, wie er ja schon den Determinismus Luther's in seiner Schrift „de servo arbitrio“ aufs Lebhafteste gemissbilligt hatte. Dass er aber nicht seine vollen Überzeugungen offen ausspreche, giebt Melanchthon selbst zu erkennen — an Mordeisen (IX, 127. 374. 651). Er giebt hier zu verstehen, dass die Landesregierung ein offenes Aussprechen seiner Überzeugungen nicht dulden werde.

Hier kehrte also sich die viel zu weit gehende Befugnis, welche er der weltlichen Obrigkeit zur Bestimmung der im Lande geltenden Lehre einräumte, gegen ihn selber; und er musste sich seinen eigenen Grundsätzen nach dem fügen, so lange nicht eine höhere Notwendigkeit zu offenem Widerspruch nötigte; dann aber auf Vertreibung aus der bedeutungsvollen Stätte seiner vieljährigen Wirksamkeit sich gefasst machen, auf welche Eventualität er ja in seinen Briefen unzählige Male zurückkommt. Aber die eigentlich kirchlichen Erwägungen liessen ihm vielmehr die seinem friedliebenden Gemüte mehr zusagende Praxis des Schweigens als die richtige erscheinen: die Befürchtung nämlich, dass schärferes Hervorkehren der Lehrdifferenz nur um so

heftigeren Widerspruch erregen, und so weite Kreise der Kirche gegen die heilsamen Einflüsse seiner Lehrweise auch in wichtigeren Dingen nur noch mehr verschliessen würde. Es kam ihm eben auch hier nicht so sehr auf das Geltendmachen seiner theoretischen Erkenntnis, wie auf die praktische Wirksamkeit derselben an.

Man mag freilich zweifeln, ob diese Praxis immer die richtige war gegenüber Männern, welche, schon von jener ersten Anklage des Cordatus und Amsdorf ab, mit fanatischem Eifer darauf aus waren, Abweichungen auch da auszuspähen, wo Melanchthon, Vorurteile schonend, dieselben möglichst zurücktreten liess. Aber vornehmlich hinsichtlich der Abendmahlslehre war jene Befürchtung sicher nicht ohne Grund. In der Ergänzung, welche er, um dem Christentum seinen sittlichen Charakter zu wahren, der gerade von ihm streng aufrecht erhaltenen forensischen Fassung der Rechtfertigung durch seine Lehre von der Notwendigkeit guter Werke gab, hatte er wohl die meisten der älteren Anhänger Luther's, nicht nur Major und Menius, sondern auch Bugenhagen, Mathesius, Dietrich, Weller auf seiner Seite; wie ja Luther selbst ursprünglich Rechtfertigung und sittliche Erneuerung noch enger mit einander verbunden hatte, und erst in seinem Commentar zum Galaterbrief die einseitig forensische Auffassung der Rechtfertigung hervortreten liess; Brenz und Osiander waren ihm hierin überhaupt nicht gefolgt. Die Wahrung der menschlichen Freiheit gegen Determinismus zu gleichem Behuf war ihm so wichtig und war er sich auch so sehr bewusst, mit der lutherischen Gnadenlehre in Einklang gebracht zu haben, dass er sich nicht scheute, sie gegen allen Widerspruch geltend zu machen. Aber in der Abendmahlslehre war Luther's Vorurteil in der eigentlichen Fassung der Einsetzungsworte — welches ja anfangs Melanchthon selbst geteilt hatte — so fest den Gemütern eingewurzelt, dass nicht nur jene älteren Schüler Luther's, sondern auch jüngere, welche mehr nur Melanchthon's Schüler gewesen waren — wie Jakob Runge und seine pom-

merschen Genossen — ihm nicht folgen mochten, als er anfing, wenn nicht die Gabe, so doch die Empfangsweise geistiger zu fassen. Er sah sich daher auf die Praxis gewiesen, wie ein vorsichtiger Taktiker, der in bedrängter Lage auf den noch einigermassen günstigen Positionen mit Zähigkeit sich festsetzt, vornehmlich die Luther abgewonnenen Zugeständnisse möglichst auszunutzen: die in den Wittenberger Concordienverhandlungen abgegebene Erklärung: die Strassburger und Oberländer mit ihrer Auffassung dulden zu wollen, und die nach Luther's eigenem Zugeständnis (Brief an Wolferinus de Wette V, 577) von Melanchthon persönlich ihm abgerungene Anerkennung des Satzes: sacramentum nullum esse extra actionem sacramentalem, um von hier aus wenigstens die schlimmsten Consequenzen und Auswüchse seiner, dem Sinnlichen zuneigenden Auffassungsweise zu bekämpfen: die „Artolatrie“ und den wüsten Scholasticismus der Ubiquitätslehre. Ihm galten zwei Punkte für wesentlich: dass Christus im Abendmahle persönlich gegenwärtig sei und sich mitteile — wobei er selbst die Schlussfolgerung nie aufgegeben hat, dass Christus, wo er persönlich sei, auch leiblich gegenwärtig sei, da man seine Person nicht zerreissen dürfe — dass diese seine Selbstmitteilung aber nur empfangen werde durch lebendigen, bussfertigen Glauben. So begrenzt hielt er sowohl eine mehr lutherische, wie eine mehr calvinische Auslegung der Schriftworte für möglich, beide auch durch den Vorgang angesehener Kirchenlehrer gestützt.

So entsprach gerade hier seiner Überzeugung nicht die Tendenz, nur einseitig die eigene theologische Auffassung geltend zu machen, sondern eine Unionsformel zu suchen, welche, das Wesentliche feststellend, in dem, was nicht zum religiös erbaulichen Wesen der Sache, sondern mehr nur dem intellectuellen Gebiete angehöre, Verschiedenheiten der Auffassung Raum liesse. Jene Auswüchse der lutherischen Lehrweise bekämpfte er mit steigender Entrüstung, je deutlicher gerade der höchst unchristliche Zelotismus seiner Gegner die grosse Schädlichkeit ihrer sinnlichen Auffassungs-

weise erwies — nicht nur in ihrem rohen gehässigen Schelten, in der empörenden Pietätslosigkeit gegen ihn selber, sondern mehr noch in der aller christlichen Liebe Hohn sprechenden Herzlosigkeit, mit welcher die reformirten Flüchtlinge unter Lasco in Hamburg und Dänemark zurückgewiesen, ja die französischen Märtyrer „Märtyrer des Satan“ genannt werden. Im übrigen aber fühlte er mit Recht, dass eben, weil in der evangelischen Kirche nur durch ruhige Belehrung gewirkt werden, und über Differenzen der Meinung die Liebe nicht vergessen werden soll, auch Schonung geübt wurden müsse gegen vorhandene Vorurteile, und nicht nur die eigene Meinung rücksichtslos geltend gemacht. Und auch daran muss erinnert werden, dass er eine sehr bescheidene Meinung hatte von der Vollkommenheit theologischer Erkenntnis in allem, was nicht unmittelbar zur praktischen Frömmigkeit gehöre, und daher auch das hl. Abendmahl zu den göttlichen Geheimnissen rechnete, welche sich nicht leicht jemand vermessen dürfe, vollkommen erkannt zu haben. — Dagegen fehlte ihm alle Anlage zum Kirchenpolitiker: völlig hingegeben an seine Lehrthätigkeit wusste er keine anderen Waffen zu gebrauchen als Lehren, sanftere oder eindringlichere Vorstellungen und — Dulden. Er dachte wohl kaum daran, Anknüpfungen aufzusuchen und auszunutzen, welche sich ihm bei Fürsten und deren Ratgebern für seine Sache geboten hätten. Von Bugenhagen findet sich einmal die Bitte an Christian III: seine Theologen nur aus der Wittenberger Schule zu nehmen; von Melanchthon dürfte sich dergleichen kaum finden. Jedenfalls lag ihm die scrupellose und rastlose Agitation völlig fern, mit welcher ein Flacius bei Hoch und Niedrig für seine Sache zu wirken wusste. Es muss auffallen, dass unter seinen heftigsten Gegnern wohl kaum einer ist, welchen nicht Melanchthon selbst vorher einmal oder mehrmals zu kirchlichen Ämtern empfohlen hätte, so Westphal, Heshus, Sarcerius u. a. m.

Gewiss traten sie mit ihrer Gegnerschaft meist erst nachträglich hervor, aber Melanchthon bewies sicherlich die

grösste Weitherzigkeit und Hochherzigkeit, welche bei Anwendung des reichen Einflusses, den sein allerwärts begehrter Rat bei Stellenbesetzungen hatte, sicherlich von allen kleinlichen persönlichen Rücksichten vielleicht nur zu frei war.

Solche Hochherzigkeit bewies er dann namentlich auch gegen solche, welche ihn theologisch aufs Heftigste angegriffen hatten, wie Agricola, Cordatus, Amsdorf. Mit diesen blieb er in brieflichem Verkehr und eifrig beflissen, ihnen gerade Achtung zu erweisen und Dienste zu leisten, in deren Erweisung an jedermann er von unglaublicher Selbstaufopferung war.

So hoch stand ihm eben über aller persönlichen Empfindlichkeit die Sache Christi, der er eben damit dienen wollte, dass er durch persönliches Festhalten an der Liebe, durch Selbstverleugnung und Dienen die Einigkeit und brüderliche Liebe, wenn sie durch theologische Vorurteile gefährdet war, nur um so eifriger zu erhalten suchte. Wie beschränkt auch seine eigene Vorstellung von dem blieb, was als notwendiger Bestandteil der reinen Lehre auch Grenze der christlichen Gemeinschaft bildete und selbst durch weltliche Gewalt aufrecht erhalten werden müsse[1]: innerhalb dieser Grenzen ist er vor der Mehrzahl seiner theologischen Zeitgenossen beflissen gewesen, den Erweis wahrhaft christlicher Gesinnung dem Behaupten theologischer Lehrmeinungen voranzustellen.

Mag man auch meinen, er hätte Besseres ausgerichtet, wenn er zäher, schroffer gewesen wäre; ja mag seine Friedfertigkeit bisweilen als Schwäche erscheinen, welche er lieber in tapferer Selbstverleugnung hätte überwinden sollen: vielmehr ist doch zu beklagen, dass sein edelmütiges Beispiel allzuwenig Nachfolger fand; ja dass die meisten im gegen-

---

[1]) Die Bedenken, welche Luther und Brenz hiegegen stets behielten, empfand Melanchthon nicht. Gerade die Hinrichtung Servet's veranlasste ihn, die Correspondenz mit Calvin nach langer Pause wieder aufzunehmen.

teiligen Verhalten wetteiferten, und die theologische Verdammungssucht allerwärts Rohheit der Gesinnung und der Sitten beförderte.

Im ganzen blieben ihm ja die Grenzen der Kirchengemeinschaft, innerhalb deren er brüderliche Einigkeit und Duldung für möglich hielt, gesteckt durch die Augustana und die in diese aufgenommene Grundlehre der alten Symbole. In dieser hatte er ja unter Zustimmung der übrigen Theologen die zum Ausdruck des evangelischen Glaubensbewusstseins notwendig gehörigen Lehrpunkte festzustellen sich bemüht, und durch die Unterzeichnung der Fürsten — was für seinen Standpunkt wichtig war — hatte sie einen gewissen kirchenrechtlichen Charakter erhalten; auf sie wurden nach seinem Zeugnis XII, 7 schon bei Luther's Lebzeiten die Ordinanden in Wittenberg verpflichtet. Es ist bemerkenswert, dass nicht nur Osiander später hiegegen protestirte, sondern auch Hardenberg, obwohl er sich mit der Augustana in Übereinstimmung wisse, doch eine solche Verpflichtung grundsätzlich ablehnte. Übrigens verstand er das Bindende derselben nicht so, dass jeder Ausdruck derselben unverbrüchlich bleiben müsste: vielmehr handelte er ganz im guten Glauben, wenn er auf Grund der fortgehenden Erfahrung, wie fortgesetzten Erforschung der Schrift und der Kirchenlehre, wie der fortgesetzten Lehrerörterungen zwischen den evangelischen Theologen unter einander und mit den römischen auch in der Augustana im einzelnen nachbesserte; wie natürlich noch mehr in den locis und seinen sonstigen Lehrschriften. Immerhin hat es Berechtigung, wenn Herrlinger H.R.E.[2] S. 505, vgl. Theologie Melanchthon's 397. 399 sagt: Man wird bei Melanchthon nicht finden das, was Dorner (Gesch. der prot. Theologie S. 670) als das Eigentümliche der protestantischen Scholastik bezeichnet, dass ihr die Begriffsbilder der Realitäten an die Stelle von diesen selbst treten. Davor bewahrt ihn der stete Rückgang auf die religiöse Erfahrung, welche einem Manne, der noch inmitten der schöpferischen Bewegung steht, noch ganz anders

Bedürfnis war, als den conservirenden Epigonen. Vor Scholasticismus bewahrt Melanchthon die vorwiegend ethisch-praktische Tendenz seines Wirkens. Dagegen ist es nur sehr bedingt richtig, wenn ihn Feuerlein „das lebendige Programm der Flüssigerhaltung des protestantischen Lehrbegriffs“ nennt. Er wäre es gewesen, wenn er nicht, ängstlich gemacht durch die auftauchenden Angriffe auch auf die katholischen Grundstücke der festgestellten Lehrweise, um so mehr in eine conservirende Stellung, und auch gegen den Scholasticismus seiner lutherischen Gegner in die Defensive sich gedrängt gesehen hätte, in welcher er gewisse Momente der ursprünglichen protestantischen Lehrweise um so eifriger festhielt, um sie zur Ablehnung weiterer Consequenzen zu benutzen, wodurch doch auch seine eigene Lehrweise etwas scholastisch Formelhaftes bekam; wovor auch die praktisch-ethische Tendenz den nicht sicher zu bewahren vermag, welcher etwa allzusehr der Meinung huldigt, dass „die Tugend lehrbar sei“.

Immerhin blieb er auch, nachdem er angefangen, die in der ersten Ausgabe der Loci beobachtete Beschränkung auf die Heilslehre im engeren Sinne zu verlassen, doch darauf bedacht, den leitenden Gesichtspunkt festzuhalten, was zur christlichen Lehre gehöre, an den Bedürfnissen und Erfahrungen der praktischen Frömmigkeit zu messen. Auch die Loci von 1535 (XXI, 352 cf. 255 f.) erinnern noch etwas an den berühmten Satz der ersten Ausgabe (S. 85) in der Form: jubet non scrutari naturam — und betonen, in Anlehnung an Luther, wie die folgenden, dass die Betrachtung nicht von Speculationen über die geheimnisvolle Natur Gottes, sondern von der Erfahrung seiner Wohlthaten in Christo ausgehen müsse, Speculationen über das innergöttliche Verhältnis von Vater, Sohn und Geist werden abgewiesen; der Vater soll im Werke der Schöpfung und Erhaltung, in Sendung des Sohnes, dieser als Erlöser und Mittler betrachtet werden; der hl. Geist als der, der uns heilige und regiere, den es suchen und anrufen gelte. Nur

in diesen praktischen Übungen der Frömmigkeit ist rechte Erkenntnis ihrer Gottheit (S. 366). So wird denn, fast ähnlich wie von Spener bei den einzelnen Stücken des Katechismus, bei jedem Locus die Bedeutung desselben für die Frömmigkeit hervorgehoben. So bei der Schöpfung S. 369: „sie wird nicht richtig verstanden, wenn wir nicht auch glauben, dass die Dinge beständig von Gott erhalten und bewahrt werden, ihnen von Gott Bewegung und Leben verliehen werde. Und dieser Glaube ist das wahre Verständnis der Schöpfung, welche auch im Gebet nützt. Denn wie kann der menschliche Geist von Gott Lebensunterhalt, Leben, Kräfte, Schutz erbitten, wenn er nicht glaubt, dass Gott gegenwärtig sei, die Natur lenke, lehre, bewahre.“ Ferner S. 370: „Daher sollen auch wir Christen die Natur anblicken und dort Gottes Gegenwart und Güte gegen uns betrachten. Das nützt sehr zum rechten Verhalten (disciplina) und befestigt in den Gemütern fromme und gute Meinungen. Sodann ist es grosse Frömmigkeit, die Geschöpfe so zu gebrauchen, dass wir dadurch Gott verherrlichen etc.“ Ähnlich S. 270 oben und unten. — Nachdem S. 260 die Gründe für die Gottheit Christi angeführt, als letzter die Stellen, welche zu ihm beten heissen, fährt Melanchthon fort: „Daher halten wir uns aufrecht durch diese Gründe, welche zugleich die Macht Christi und seine Wohlthaten zeigen“; 268: „Der hl. Geist richtet uns auf und tröstet uns und bewirkt, dass wir die Barmherzigkeit und Gegenwart Gottes anerkennen. Diese Werke Christi und des heiligen Geistes zu betrachten ist nützlich, welche uns sowohl Trost bringen, als auch im Gebrauche ihre Göttlichkeit erweisen.“ — Charakteristisch und bedeutsam ist dabei der Unterschied von Luther's praktischer Auslegung im kleinen Katechismus, dass hier alles auf die Beruhigung zugespitzt ist, dass uns alles zum Heil Nötige gegeben sei, während Melanchthon vorwiegend den Antrieb betont, es zu unserer Heiligung und Beseligung werden zu lassen. Offenbar fühlte er, dass der Protestantismus in Gefahr war, aus der activen Frömmigkeit,

die sein eigentliches Wesen war, in eine blos passive, quietistische zurückzusinken.

Später traten jene praktischen Bemerkungen mehr zurück gegen die Verteidigung der katholischen Dogmen, welche angesichts der Angriffe der Wiedertäufer, eines Campanus, Servet und freigeistisch Gerichteter einen immer breiteren Raum einnehmen. Im ganzen bleibt sein Standpunkt gekennzeichnet durch die Auslegung, welche er De eccl. et aut. verbi Dei von 1539 (XXIII, 600) der Stelle 1 Kor. 3, 11 f. giebt: fundamentum sind hier neben den „articulis fidei“ — wie sie die ökumenischen Symbole enthalten — noch besonders die beneficia Christi, welche specieller Gegenstand der reformatorischen Heilslehre waren. Damit sind freilich die so bezeichneten Dogmen an Stelle der Person Christi gesetzt, welche Paulus selbst als das fundamentum bezeichnet! — Wie sehr ihm jetzt beim Glaubensbegriff das Fürwahrhalten der überkommenen Lehre vorherrschte, zeigt sich z. B. Expos. symb. Nic. XXIII, 454. Justificamur fide — vocabulum fidei significat assentiri omnibus articulis fidei, et in his huic articulo: Credo remissionem peccatorum (dies also nur Ein Artikel neben vielen anderen!) et vitam aeternam non tantum aliis dari, sed mihi quoque; ebd. 455: fides est assentiri universo verbo dei, nobis tradito, atque ita et promissioni gratiae, et est fiducia acquiescens in deo propter mediatorem etc. und namentlich in seinem Examen ordinandorum machen auch der Form nach die scholastischen Distinctionen in erschreckendem Umfange sich breit.

Dass freilich die damalige Theologie, welche ursprünglich nur Entfaltung des Zeugnisses von der erlebten Heilserfahrung sein sollte, weit mehr zur Dogmatik, die neue Kirche damals überhaupt, und unter den Händen Melanchthon's insonderheit weit mehr zu einer blossen Schule der „reinen Lehre“ wurde, als es dem Wesen der neuen Heilserfahrung entsprach, hatte seinen Grund in einer anderweitigen Unvollkommenheit der damaligen Erkenntnis. Es fehlte

eben alles Verständnis für das Historische, für die Allmählichkeit des Werdens und der Entwickelung, wie es von dem Wesen der Creatur, und so auch des einzelnen Menschen, wie der Menschheit gerade auch da untrennbar ist, wo sie unter bestimmtere göttliche Einwirkung tritt. Wenn Harnack a. a. O. S. 712 „die tröstliche Gewissheit, Gottes Gnade sei nur offenbar in dem geschichtlichen Wirken des geschichtlichen Christus“ und ebd. S. 716 „die Erfüllung der Verheissung in dem geschichtlichen Christus“ als Inhalt und Gegenstand des evangelischen Heilsglaubens bezeichnet (vergl. Schenkel I, 225 f.), so ist das zutreffend, sofern man „geschichtlich“ gleichsetzt mit: in irdische, menschliche Wirklichkeit eingegangen; es wäre aber ein starker Anachronismus, hier an den modernen Begriff des Geschichtlichen zu denken, der namentlich das Bedingtsein durch die Gesetze des zeitlichen Werdens in sich schliesst. Dass dieser Begriff den Reformatoren noch völlig fehlte, hebt auch Harnack (S. 736, 7) hervor[1]. So sehen wir Melanchthon selbst auf dem Gebiet der Profangeschichte in naivster Weise die antiken Verhältnisse denen seiner Zeit gleichsetzen. Dabei wurde ihm freilich die Erfassung der Unterschiede noch erschwert durch die praktische Tendenz, welche all seine Lehrthätigkeit bestimmte, und ihn geneigt machte, aus allen Vorkommnissen der alten Zeit unmittelbare Anwendung auf die Gegenwart zu machen. Noch weniger hatte man auf dem Gebiet der Offenbarung eine Vorstellung von dem, was z. B. Nitzsch die Allmählichkeit und Lebendigkeit derselben nennt. Befangen im begrifflichen Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen konnte man die göttliche Wirksamkeit in einseitigem Supranaturalismus nur als eine absolute, darum aber auch nicht wirklich ins Menschenleben eingehende denken. War die Offenbarung Selbstmitteilung Gottes, so wurde dies nicht verstanden als eine reinigende, belebende, mit göttlichem

[1]) Vergl. auch Dorner S. 671.

Inhalt erfüllende Einwirkung auf das innerste Personenleben, sondern wesentlich eine dem Menschen äusserlich bleibende Mitteilung übernatürlicher Erkenntnisse über Gottes Wesen, Erlösung und Bestimmung des Menschen u. dergl., die, von vornherein fertig, unabänderlich dieselben blieben. Man verstand nicht, dass die Offenbarung Gottes als Offenbarung an den Menschen, doch immer nach Inhalt und Form durch das jeweilige Fassungsvermögen der Menschen, an die sie sich richtet, mitbedingt ist — so nahe auch Schriftstellen, wie Gal. 4, 4, ja die ganze grosse Stufenfolge von Gesetz, Verheissung vor und nach dem Gesetz, Erfüllungsthatsachen, Auswirken der letzteren in der apostolischen Verkündigung den Gedanken an eine allmähliche Entwickelung legten. Da mussten z. B. die Patriarchen das Trinitätsdogma noch genauer gekannt haben, als die Väter von Nicaea selbst. Denn war der Inhalt der Offenbarung von Anfang her derselbe, so konnte er kein anderer sein als der von der rechtgläubigen Kirche fixirte. Daher betont Luther, dass es keinem Concil zustehe, neue Lehrartikel aufzustellen, und Melanchthon folgt ihm hierin (XXIII, 605). Daher verwahrt sich Melanchthon aufs Lebhafteste dagegen, dass er irgendwie Neues lehren wolle. Daher war es Beiden innerlich unmöglich, sich zu gestehen, dass die Heilslehre, welche sie mit göttlicher Gewissheit und Notwendigkeit als die rechte verkündigten, nicht schon von jeher in der Kirche gültig und bekannt gewesen, und liessen sich davon auch nicht durch die Wahrnehmung abbringen, dass auch Augustin, welcher doch von allen Kirchenlehrern derselben am nächsten kam, keineswegs dieselbe ganz richtig erfasst habe. Dass er über die Obrigkeit klarer und treffender lehre als irgend einer der Früheren, mochte Luther getrost behaupten; denn dies, weil ins Gebiet der „Werke“ gehörig, bedingte nicht die Rechtfertigung und die Seligkeit. Aber dass man früher über Rechtfertigung, Person Christi, Dreieinigkeit anders gedacht haben könne wie jetzt, war undenkbar — denn damit wäre entweder der Vergangenheit oder der Gegenwart Rechtfertigung und Selig-

keit überhaupt abgesprochen gewesen. Und wenn man denn doch bei einem, sonst rechtgläubigen Lehrer Irrtümer der Art fand, so half man sich am liebsten damit, an nachherige Busse dafür zu glauben. Ketzer aber, die an ihrem Widerspruch verharrt hatten, galten zwar nicht wegen des Widerspruchs an sich, aber doch wegen der Hartnäckigkeit verdammt.

Fehlte so, wie Schenkel es richtig ausdrückt, Verständnis für den gottmenschlichen Charakter der Offenbarung, so auch hinsichtlich der Person Christi. Freilich liebt es Luther, in emphatischer Weise die Teilnahme an menschlicher Niedrigkeit bei Christus hervorzuheben (s. Schenkel I, 269 f.), aber nur um gemäss seiner Auffasung vom Glauben als einem kühnen Zusammenfassen des Widersprechendsten das Wunder in um so hellerem Lichte erscheinen zu lassen, dass es der allmächtige Gott sei, der solches thue und erleide, und insonderheit in der Abendmahlslehre zeigt sich dann, wie die Wirklichkeit der menschlichen Natur durch die göttliche völlig verschlungen wird [1]). Wie sehr der dogmatische Christus bei ihm den historischen überwog, spricht sich auch in der geringen Schätzung der synoptischen Evangelien gegenüber dem Johannesevangelium und den paulinischen Briefen aus. Auch Melanchthon verwertet hauptsächlich nur Römerbrief und Johannesevangelium für seine Dogmatik. Bei ihm finden wir noch weniger Eingehen auf concrete Einzelheiten des Lebens Jesu. Obwohl er betont, dass es wichtig sei, mit den Örtlichkeiten und historischen Umgebungen der einzelnen Vorgänge im Leben Jesu vertraut zu machen, geht seine eigene Auslegung der evangelischen Geschichten vornehmlich nur darauf aus, dieselben dem Schema seiner dogmatischen Kategorieen anzupassen und zu Belegen für dieselben zu verwenden — wobei freilich zu berücksichtigen ist, dass bei dem durchschnittlich geringen wissenschaftlichen Bildungsstand seiner Zuhörer das

---

1) s. Schenkel I, 315 ff.

Bedürfnis der Kirche ihn nötigte, nur die einfachsten Grundzüge der reformatorischen Lehre mit unermüdlicher Beharrlichkeit den künftigen Predigern einzuprägen. Der Christus, mit welchem er zu thun hat, ist wesentlich der erhöhte im Sinne der nicenischen Lehre, zu welchem man beten kann, der jetzt noch die Welt regiert — s. Herrlinger 62 — der so an Gottes Stelle tritt; andrerseits derjenige, welcher durch seinen Tod eine Genugthuung für unsere Sünden geleistet hat. Nur sehr selten findet sich eine Andeutung, dass er eben durch sein Vertrauen zum himmlischen Vater, durch seinen vollkommenen Gehorsam gegen seinen Willen, durch seine so heilige und doch so umfassende, barmherzige Menschenliebe auch in die Herzen der Christen die Liebe Gottes einführt und so die Versöhnung bewirkt, indem sie Vertrauen zu ihr weckt und sie im Christenleben wirksam macht[1]). Nur im ersten Entwurf der Loci (XXI, 35) habe ich den Ausdruck gefunden: „Evangelium est promissio remissionis peccatorum per Christum," credas per Christum tolli peccatum, donari spiritum sanctum: später — gegen Osiander (VIII, 559) — weist er die Berufung auf das per ausdrücklich ab, und das ständige propter Christum rechtfertigt Ritschl's Vorwurf (Rechtf. u. Vers. I, 211, vergl. Herrlinger 21), dass gerade Melanchthon die juristische, Strafe fordernde Gerechtigkeit zur Grundbestimmung mache, welche nur durch Christi Opfer zur Gnade umgebogen werde. Weil es ihm an lebendiger Anschauung der Person Christi in ihrer historischen Wirksamkeit fehlte, schrumpfte ihm der Glaube an ihn allzubald zusammen in den Glauben an den Lehrsatz von seinem Versöhnungstod — so schon Conf. Aug. art. 4 und 12 — und zur Grundlage dafür weiter an die kirchliche Lehre von seiner Gottheit. Versöhnung und

[1]) Gegen Osiander (VIII, 558) heisst es einmal: „wir sollen nicht gering von Christi Gehorsam und denken, als sei es ein äufserlich Leiden, das ein Ende gehabt hat. Denn in Christo sollen wir diesen allerheiligsten Willen anschauen und diese tiefe Demut, damit er den Vater ehrt (vgl. Herrlinger 47).

Versöhner sind bei ihm nicht sowohl Object, wie Stützpunkt des Glaubens, sagt Herrlinger 41. — Osiander konnte sich unzweifelhaft auf Äusserungen Luther's stützen, wenn er forderte (Herrlinger 39), man solle nicht sprechen: „der Gehorsam werde uns zur Gerechtigkeit gerechnet, sondern die Person sei unsere Gerechtigkeit." Aber er hatte davon geflissentlich in mystisch rätselhaften Wendungen geredet, die der Auflösung in „eigentliche Rede", wie sie Melanchthon (III, 68 u. ö.) sich zur Aufgabe gestellt hat, widerstrebten. Luther hatte wohl das Gefühl gehabt, dass man unbiblischer Ausdrücke wie satisfactio lieber sich enthalten solle; dass von einem Zorn Gottes gegen den Sünder eigentlich nicht die Rede sein könne und das ganze Versöhnungswerk von der Liebe Gottes ausgehe[1]; bei der Verteidigung seiner 58. These in den Resolutionen hatte er zum „Verdienst Christi" wesentlich seine Gerechtigkeit, Demut u. s. f. gerechnet, welche eine gleiche Gesinnung in uns wirke (Köstlin I, 230); aber bei seiner Abneigung, „neue Lehre" zu bringen, war es zu einer Ausgestaltung dieser Lehre, welche über die Scholastik eines Anselm und Gerson wesentlich hinausgeführt hätte, nicht gekommen. Andrerseits hatte er seit seinem Commentar zum Galaterbrief so bestimmt die Rechtfertigung auf den forensischen Begriff reducirt, und zum öftern so schroff betont, dass Christi Gerechtigkeit als eine fremde, nicht als eine uns wahrhaft zu eigen werdende Grund unserer Rechtfertigung bilde (s. Schenkel I, 239 f.) — dass auch Melanchthon sich an diese Lehrweise gebunden sah, und eben deshalb zu der angestrebten ethischen Vermittelung und Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung es nicht bringen konnte.

Eine der nicht gerade häufigen Stellen, an welchen er auf die Versöhnungslehre näher eingeht — doch s. noch Herrlinger 45 — lautet Conf. Sax. XXVIII, 384: Etsi autem causas hujus mirandi consilii, cur hoc modo redi-

---

[1]) Köstlin, Luther's Theologie. Stuttgart 1863. I, 77. II, 312 f.

mendum fuerit genus humanum, nondum in hac infirmitate cernimus, sed postea discendae erunt in omni aeternitate, tamen haec initia nunc discenda sunt. Conspiciuntur in hac victima justicia Dei et ira adversus peccatum, et amor in genus humanum. Tanta est justiciae severitas, ut non sit facta conciliatio, nisi poena persolveretur. Tanta est irae magnitudo, ut aeternus pater non sit placatus nisi deprecatione et morte filii. Tanta est misericordia, ut filius pro nobis datus sit; tantus amor in filio erga nos ut hanc veram et ingentem iram in se derivaverit. Also ganz noch die scholastische Betrachtungsweise, welche den in Gott gesetzten Zwiespalt zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nur durch eine neue Scheidung zwischen einem Gott, der die Genugthuung fordert, und einem anderen, der sie leistet, zu lösen weiss — denn nur weil Christus Gott ist, hat ja sein menschlicher Gehorsam und die von ihm als Mensch erlittene Strafe den sachlichen Wert, den Gehorsam und die Strafe zu ersetzen, welche alle Menschen persönlich leisten und leiden müssten. (Wie dieser ganze Process kaum den unentwickeltsten religiösen und ethisch-rechtlichen Vorstellungen genügt, zeigt Lipsius[1]) § 610. 611, vgl. Ritschl III, 411.) — Und wenn man auch meinte, so die Lehrweise des Apostels Paulus wiederzugeben, wurde man derselben doch nicht gerecht, insofern derselbe an den entscheidenden Stellen Röm. 6 und 2 Kor. 5 den Tod Christi für uns nicht ohne eine Vollziehung seines Sterbens und Auferstehung in uns wirksam denkt, wie sie bei ihm wie bei den ersten Jüngern nicht sowohl durch die Idee eines transcendenten Vorgangs in himmlischen Sphären, wie als thatsächliche Wirkung des historischen Sterbens Jesu, welches sich ihnen als Sieg über Sünde und Tod kund gab, zu Stande kam.

Gewiss bleibt Melanchthon bestrebt, die reformatorische Heilslehre überall als erfahrungsmässig notwendig nachzuweisen, indem er Furcht, Liebe und Vertrauen zu Gott als

[1]) Lehrbuch der Dogmatik. 1876.

notwendige Grundlagen wahrer Sittlichkeit aufzeigt, und ausführt, wie der sündige Mensch diese nicht haben könne ohne die Gewissheit der Vergebung, und gern betont, dass auch die besten Tugendwerke durch Misstrauen gegen Gott und Selbstsucht befleckt seien, dass aber der zur Erkenntnis seiner Sünde gekommene Mensch gern auf die von Gott in Christo dargebotene Versöhnung eingehen werde. Aber die Versöhnung selbst bleibt ein transcendenter, nur auf Autoritätsglauben anzunehmender Hergang. Der von historischer Betrachtung des Lebenszeugnisses und Todeswerkes Jesu aus unschwer zu führende Nachweis, wie gerade diese zu bussfertiger Erkenntnis der Sünde und gläubiger Annahme der Gottesgnade anregen, unterbleibt, weil die dogmatische Betrachtungsweise, an die man gebunden blieb, die historische nicht aufkommen liess. — —

Das Bestreben, die menschliche Natur des Erlösers nur als Darstellungsmittel und Folie für die schlechthin übernatürlich aufgefasste göttliche dienen zu lassen — wobei durch das Übergreifen der letzteren die Eigenschaften der ersteren aufgelöst werden müssen, verband sich in Luther's Abendmahlslehre mit dem Bestreben, alle Gnadenmittel, die Sacramente wie die Verkündigung des Evangelii, wesentlich nur der Vergewisserung des einen grossen Guts der Rechtfertigung, d. h. der wesentlich auf Sündenvergebung beruhenden Gewissheit des Gnadenstandes, dienstbar zu machen. Indem ihm der Empfang wirklichen Leibes und Blutes Christi ein um so gewisseres Unterpfand des letzteren schien, gelangte er, wie Heppe, Geschichte der protestantischen Dogmatik III, 141. 152 mit Recht bemerkt, dahin, hier mit Verleugnung des ursprünglichen protestantischen Grundsatzes die Heilsgabe sachlich statt persönlich zu fassen. Derselbe bemerkt mit Recht, dass ihm Melanchthon in diesem entscheidenden Punkte nicht folgte. Zwar blieb er mit Luther in Übereinstimmung, insofern er alles Gewicht auf die Wirklichkeit der persönlichen Gegenwart Christi legte und aus der Gewissheit der letzteren auch die der leiblichen

Gegenwart Christi folgerte. Doch versuchte er dabei der notwendigen Beschaffenheit leiblicher Natur einigermassen gerecht zu werden, indem er die Ubiquitätslehre mit Entrüstung abwies und die leibliche Gegenwart durch einen jedesmaligen besonderen Willensact Christi zu erklären suchte. (Dass er darüber hinaus geneigt geworden sei, eine blos geistige Gegenwart anzunehmen, halte ich mit Herrlinger mindestens nicht für erwiesen. Es scheint, dass Peucer hierin über seinen Lehrer hinausging.) Vornehmlich aber beharrte er dabei, den Empfang der Heilsgabe geistig-persönlich vermittelt sein zu lassen. Er konnte daher Luther's Lehre vom mündlichen Empfang, vom Empfang seitens der Ungläubigen, nicht wirklich zustimmen, wenngleich er sich möglichst hütete, Luther hierin offen zu widersprechen.

(Fortsetzung und Schluss folgt.)

III.

Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen.

Von

Prof. D. V. Ryssel in Zürich.

Übersetzung.

(Fortsetzung und Schluss.)

Anhang[1]): I. Parallele Sprüche in II und I. (S. Gildemeister S. 77—84.)

452: 1. II 25, 12: Wenn du angesichts der Sünden[2]) ableugnest, dass du gesündigt hast, so bringst du doppelte

---

[1]) Als Anhänge zu den beiden syrischen Übersetzungen hat Gildemeister alle die (auf S. 77—86 mitgeteilten) Sprüche bezeichnet, für welche sich bei Rufin kein Äquivalent findet. Sie entsprechen den

[2]) s. nächste Seite.

Strafe (eig. Gericht) über dich. I 8, 5: Wenn du etwas bestreitest, was von dir übel (adv.) gethan worden ist, so verdoppelst du dein Vergehen. -- 453: 2. II 25, 13: Wenn du ein Fürst (resp. Beamter, eig. Oberhaupt) im Volke bist, so bemühe dich (eig. richte deinen Sinn ein), bescheiden und geduldig zu sein; und wenn du von anderen regiert (eig. geleitet) wirst, so gehorche und sei willfährig dem, der dich regiert[1]. I 8, 6: Und wenn du ein Fürst wirst, so beeifere dich, demütig zu sein und die Mühseligkeiten (eig. Schwierigkeiten) von jedermann zu tragen, und wenn du in Sklaverei kommen solltest, hochherzig (eig. grossen Sinnes) zu sein und gehorsam. — 455: 3. II 25, 16: Pflege nicht Umgang mit einem Fürsten, ausser wenn er deinen Rat befolgt. I 8, 8: Mit einem Menschen, der in der Herrschaft ist, wünsche nicht zusammen zu wohnen, ausser wenn er dem

---

von Elter unter Nr. 452—610 als Appendix sententiarum Sexti (S. XXXI—XXXVI) herausgegebenen griechischen Sprüchen. Rücksichtlich der Anordnung haben wir die in beiden syrischen Übersetzungen sich findenden Sprüche von denen, die sich nur in einer derselben finden, getrennt, sonst aber die Bezeichnung derselben bei Gildemeister beibehalten; bei denen, welche mit den von Elter mitgeteilten griechischen Sprüchen identificirt werden konnten, haben wir die Zahlen Elter's vorausgestellt. Im einzelnen entsprechen die parallelen Sprüche in den syrischen Übersetzungen II u. I den griechischen Sprüchen Nr. 452 f. 455. 463 f. 471 f. 476 f. 481 f. 536. 539—541. 543. 546—555; die Einzelsprüche in der syrischen Übersetzung II entsprechen den griechischen Sprüchen Nr. 454. 461. 464 f. 467—470. 473—475. 478—480. 482—485. 533 f. 537 f. 542. 545, ferner die in den Anhängen zu II den Sprüchen Nr. 556—559. 562—577, sowie den Sprüchen Nr. 573. 572. 543 und Nr. 578—585. 587, und die Einzelsprüche der syrischen Übersetzung I entsprechen den griechischen Sprüchen Nr. 456. 461 f. 499. 505 f. 512—515. 519—530 u. 236.

[2]) Der Syrer hat [ὑπὲρ] οὗ durch den Plural „Sünden" paraphrasirt, aber kaum ὑπὲρ ὧν (so Elter) gelesen.

[1]) Wahrscheinlich hat der Übersetzer nur μεγαλόφρων mangelhaft verstanden, nicht aber anders (etwa πρόθυμος u. dergl.) dafür gelesen. Bei I ist μεγ. ganz entsprechend dem Sinne und dem sonstigen Sprachgebrauche (s. z. B. Anal. Syr. 173, 20. 174, 29) wiedergegeben.

guten (eig. schönen) Rate folgt. — 463: 4. II. 25, 18: Der wahrhaft Weise aber ist ein König, der sich nicht weise zeigt[1]. I 8, 14: Denn wer unter ihnen (den Philosophen)[2] entsagend [und enthaltsam] und bescheiden und keusch ist, der ist der König seiner selbst und ist in einer Wonne, die die der Könige übersteigt, sofern die Eifersucht, welche die Könige quält (eig. sticht), ihn nicht befällt; [464] denn er nimmt an, dass die ganze Welt, da er nichts bedarf, sein Besitz ist. — 471: 5. II 25, 27: Alles, wovon du weisst, dass es sich für dich zu thun ziemt, das thue freiwillig (eig. in deiner Freiheit) ohne Beschwerde (eig. Qual); wenn es aber etwas ist, durch was, wenn du es thust, eine Beschwerde[3] für andere sich ergiebt (eig. geschieht, ist), so thue es nicht. I 8, 17: Du sollst nichts, was zu thun recht ist, verzögern[4], so dass du es zur Zeit der Not thun musst (syr. thust). — 472: 6. II 25, 29: Für alles aber, was dir Leben schafft (eig. dich lebendig macht) in der zukünftigen Welt, dafür sollst du bis zum Tode kämpfen[5]. I 8, 18: Und das, betreffs dessen du glaubst, dadurch zu leben, dafür ziehe vor (eig. erwähle dir), auch zu sterben. — 476 u. 477: 7. II 26, 4: Der Zorn martert die Gedanken des Weisen, und

---

1) Der Sinn ist: „ein König, dem man es nicht von aussen anmerkt, dass er weise ist“ (weil er es nicht darauf ablegt, den Weisen zu spielen), was nach Elter auf die Lesung *ἀνεπίφαντος* zurückgeht.

2) Das ד vor מסרק wäre entbehrlich; — das Eingeklammerte findet sich als spätere Correctur in cod. C (s. Anal. Syr. VII); — in Nr. 464 hat dieser Übersetzer *οἰκεῖον* „[ihm] zu eigen“ statt *οἶκον* gelesen.

3) Der Syrer hat den Gedanken doppelt gewendet, indem er *ἐν περισπάσει* zuerst auf den Angeredeten selber, sodann auf andere bezog.

4) Der andere Übersetzer hat *προηγουμένως* in der Bedeutung „ohne weiteres“ gefasst und darnach, wie es scheint, die Worte in anderer Reihenfolge gelesen; etwa so: „Was nötig ist, thue (*πράττε*) ohne weiteres“ u. s. w.

5) Es ist dies nur Paraphrase für *ἀπόθανε*, nicht aber liegt eine andere Lesung (*ἀγωνίζου* u. dergl.) zu Grunde.

jeder, der seinen Nächsten beneidet, schädigt sich selbst (syr. verringert seine Seele). I 8, 19: Der Zorn beunruhigt die Erwägungen, indem er auch den Körper verletzt[1]); und wer neidisch ist, schädigt sich selbst, indem er um so mehr auch gehasst wird. — 481: 8. II 26, 9: Jedem Fürsten, der für sein Volk in geistlichen [Dingen] sorgt, ist es zuerst erforderlich, dass er für sich selbst (resp. nach dem Wortlaute: für seine Seele) sorge, d. h. dass er im Stande sei, die Last vieler zu tragen[2]), und dass er die Last aller, die unter seiner Hand sind, gleichmässig ohne Parteilichkeit trage und gut sei und rechtschaffen und tadellos und wohlwollend (eig. mild seines Sinnes) sei[3]). I 8, 21: Ein guter Anfang in der Bemühung um andere ist es, wenn jemand sich zuvörderst um seine eigene Tugend bemüht; [482] denn gewaltig nützt der anderen, welcher zuvörderst sich selber helfen kann[4]). — 536: 9. II 28, 17: Vorzüglicher sind gute Lehrer als die leiblichen Väter. I 9, 9: Besser als die Väter sind die Lehrer der Tugenden (resp. des Edlen). — 539: 10. II 28, 23: Denn niemand kann ein Lehrer für die Menschen sein, ausser wenn er an sich selbst die Arbeit und Mühe der Lehrer der Tugenden kund gethan hat. I 9, 11: Denn du kannst nicht wirksam[5]) in der Gerechtigkeit unterrichten (resp. erziehen), wenn du nicht [selbst] auf die Arbeiten tapfer losgehst (im Syrischen ein Zeitwort i. S. v. nicht

---

[1]) Der Syrer wählt immer wieder ein neues Synonymon; — das syrische סנק Pa. steht auch sonst für *ζημιοῦν*.

[2]) „Die Last jemandes tragen“ ist im Syrischen eine gewöhnliche Redeweise, i. S. v. „für jemand sorgen“.

[3]) Die Abweichung vom griechischen Wortlaute erklärt sich einfach so, dass der Syrer den Spruch christlich färbte, indem er den Gedanken auf die Fürsorge in geistlichen Dingen einschränkt, und sodann, wie häufig, eine erläuternde Erweiterung hinzufügte.

[4]) Das Ende von Nr. 482 ist nach Nr. 481 umgestaltet worden.

[5]) „Wirksam“ weist auf *ἐνεργῶς* statt *εὐγενῶς* zurück (Elter), und die Wendung „in der Gerechtigkeit unterrichten“ ist nur freie Wiedergabe des Zeitwortes *φιλοσοφεῖν*.

scheuest). — 540 u. 541: 11. II 28, 24: Zuerst aber erziehe dich selbst und alsdann sei anderen ein Erzieher; wenn du des Vorsteheramtes nicht wert[1]) bist, so sei es nicht und übernimm nicht, dass du ein Vorsteher (eig. Haupt, hier s. v. a. Leiter) und Lehrer den Menschen sein willst. I 9, 13: Erziehe zuvörderst dich selbst und alsdann andere; denn wenn du nicht ohne Tadel[2]) bist, so wolle nicht ein Vorsteher sein. — 543: 12. II 28, 29: Jeder, der sich selbst tadelt (eig. beschuldigt), wird nicht von jemand anderem getadelt. I 9, 14: und wenn du dich tadeln wirsst, so wirst du nicht von anderen getadelt. — 546 u. 547: 13. II 29, 1: Zeige deine guten Sitten durch deine edlen Manieren[3]), und die Früchte deiner Bildung zeige durch deine Werke[4]). I 9, 15: Deine vortrefflichen Sitten sollen dir eine Ursache (= Mittel?) zur Erziehung für andere sein, und deine guten Thaten seien ein Beweis deines Glaubens[5]). — 548: 14. II 29, 3: und sei durch deine Leiden[6]) und durch deine Arbeit und durch deine Mühe besser als alle die, die von dir lernen, damit deine Lehre eine Darlegung deiner Thaten (syr. Dativ) sei[7]). I 9, 16: Übertriff die, die unter deinen Händen sind, nur durch die Vortrefflichkeit der[8]) Arbeiten. —

---

[1]) Wahrscheinlich las der Syrer ἀνάξιος statt ἀνεύθυνος (vgl. Nr. 3, 5 und oft).

[2]) Elter nimmt an, dass dies auf ἀνεύθυνος μὴ ὢν zurückgehen könnte (ἀνεύθ. i. S. v. „unschuldig“); denkbar wäre auch, dass der Syrer ἀνεύθετος i. S. v. „nicht wohl geordnet“ las oder im Sinne hatte.

[3]) Wörtlich: „Art und Weise“ (syrisch Plural) sc. des Benehmens.

[4]) Wahrscheinlich lasen Syr. II u. I nicht die Worte τῶν λόγων σοῦ (Elter).

[5]) Da der Übersetzer δόγματα durch „Glauben“ wiedergiebt, fasste er es wohl i. S. v. „Glaubenssätze“, entsprechend dem theologischen Sprachgebrauche.

[6]) Das Wort πάθεσι, das hier zu Grunde liegt, las der Syrer wohl für ἅπασι, und infolge davon las er καὶ statt τοῖς.

[7]) Vgl. Nr. 547.

[8]) Dies scheint auf τοῖς πόνοις (ohne ἐν ἅπασι) zurückzugehen; möglich wäre auch, dass der Syrer ἀγαθοῖς statt ἅπασι las.

549: 15. II 29, 4: Schandbar ist es für dich, wenn du anderen etwas befiehlst, was du nicht thust. I 9, 17: und sei überzeugt, dass edel das ist, was du thust, um auch von anderen, dass sie es thun, fordern zu können[1]). — 550: 16. II 29, 5: Denn wie kannst du andere Selbstbeherrschung[2]) lehren (eig. lehrst du), während du dich selbst nicht beherrschest. I 9, 19: Wenn du nicht dich selbst unterjocht hast, so wolle nicht andere unterjochen[3]). — 551 u. 552: 17. II 29, 7: Ein gutes Heilmittel für einen Regenten ist dies, wenn er zuerst[4]) sich selbst heilt, um alsdann die zu heilen, welche von ihm geheilt sein wollen. I 9, 19: Denn der Nutzen (d. h. das Hülfsmittel)[5]), der der Herrschaft zu Gute kommt (eig. für sie passt), besteht darin, dass jemand zuvörderst sich selbst unterjocht. Sei also Herrscher über dich selbst[6]) und alsdann über den, der von dir regiert sein will. — 553: 18. II 28, 9: Es ist leichter für jemand, Löwen zu lenken, als freche, ungezogene Knaben zu lenken. I 9, 21: Schwerer ist es für dich, die zu lenken, welche von vornehmer Herkunft (eig. Geschlechte) sind, als dass jemand Löwen lenke. — 554: 19. II 29, 10: Wenn du thatsächlich[7]) verstehst, Menschen zu regieren, auch wenn du arm bist, so vermagst du zu regieren. I 9, 23: Wenn du aber verstehst, gut zu regieren, auch wenn du nackt bist, so vermagst du zu regieren. — 555: 20. II 29, 12: weil der wahre Regent

---

1) Nach Elter = ἄσκει προστ. ἴσα καὶ ποιεῖν.

2) S. zu Nr. 86.

3) Vgl. die Sprüche Nr. 540 ff., wo sich immer der nämliche Gegensatz findet.

4) Der Syrer hat also πρὸς ἀρχὴν i. S. v. „für den Anfang" gefasst; auch scheint er ἀκεῖσθαι (eventuell mit ἑαυτὸν) für ἄρχειν gelesen zu haben, wenn nicht etwa blos freie Umgestaltung des Gedankens vorliegt.

5) Da der syrische Ausdruck genau dem griechischen ἐφόδιον entspricht, so erledigt sich die von Elter auf Grund der Übersetzung Gildemeister's vorausgesetzte Lesung.

6) Aus Nr. 551 wiederholt, um einen Zusammenhang herzustellen.

7) Im Syrischen steht der Infinitiv, der zur Verstärkung des Verbum finitum dient.

(eig. Leiter) der Weise Gottes ist. I 9, 24: Denn allezeit ist der Weise geschickt, dass er seine Leitung (d. h. sein Geschick zu leiten) zeigen kann.

II. Einzelsprüche in II und I.
(S. Gildemeister S. 77—86.)

A. Anhang zu den Sprüchen in II.

a. (Gildemeister S. 77—84, Col. 1.) — 454: a. 25, 15: Rate dem Könige das, was seine Herrschaft im Volk erhält (eig. hin-, feststellt). — 461: b. 25, 17: Die Weisen der Welt[1]) führen sich vermittelst ihrer Weisheit gut auf; bei Gott aber haben sie keinen Lohn. — 464: c. 25, 19: Der wahrhaft Weise aber achtet diese Welt wie ein interimistisches (eig. vorübergehendes) Haus, hat aber Verlangen nach der zukünftigen Welt, die ewig bleibt[2]). — 465: d. 25, 20: Jede Arbeit, zu der du dich selbst hergiebst (eig. hinstellst), deren Knecht wirst du[3]); der Gottesfurcht aber sind [zu eigen] die Werke der Rechtschaffenheit und der Welt die Werke der Welt. — 467: e u. f. 25, 22: Nicht möge in deinen Augen der Reiche mehr wert sein als der Arbeiter (resp. Diener) und der Bettler; — wert soll dir (eig. in deinen Augen) aber sein der Gerechte, der den Willen Gottes erfüllt (eig. zufrieden stellt). — 468: g. 25, 23: Jegliche

---

[1]) „Die Weisen der Welt" steht für *κυνικὸς ἀνήρ*; vgl. Nr. 463 o. S. 133) und Nr. 464.

[2]) Nach Elter geht diese Übersetzung des zweiten Teiles des Spruches zurück auf die Lesung des cod. Patm. *⟨μ⟩ακρόβιον προηγούμενον ᾧ ἂν κτλ.;* aber nach sonstigen Analogieen könnte auch eine blosse Erweiterung des Spruches vorliegen, in welchem Falle der Übersetzer an Hebr. 13, 14 (vgl. 10, 34) gedacht haben würde.

[3]) In diesem syrischen Satze liegt eine Art Attraction vor, sofern sich das Dativzeichen vor כל עמלא logisch auf den Relativsatz bezieht. Auch ist mit Gildemeister nach drei Handschriften עבְדא statt עבֹדא zu lesen; wahrscheinlich ist die letztere falsche Schreibung bedingt durch die beiden folgenden Substantiva עבדא pl. „Werke" (wo Gildemeister an das Particip i. S. v. „die Thäter" zu denken scheint).

Weisheit aber, in welcher keine[1]) Gottesfurcht ist, trifft vieler Tadel (eig. viele Tadel kommen hinter ihr her). — 469: h. 25, 25: Von allen schlimmen Veranlassungen (resp. Gelegenheiten oder Vorwänden) reinigt[2]) der Gerechte seine Seele. — 470: i. 25, 25: Wenn jemand Edles thut, so ist das sehr edel; wenn sich aber jemand brüstet, dass er Gutes thue, so ist dies Anmassung. — 473: k. 25, 30 (vorhergeht Nr. 6 S. 133): Denn nicht ist der Tod schlimm[3]); aber elend sind die, welche nicht sterben, indem sie vollkommen sind[4]). — 474 u. 475: l. 26, 2: Gutes und Böses (plur.), was zusammengemischt ist[5]), ist vor Gott verwerflich, wie der Mensch, der tödliches Gift mit reiner Speise vermischt; denn alles, was böse ist, ist verwerflich. — 478: m. 26, 5: Gehe um in derselben Weise (eig. in Gleichheit)[6]) mit den guten Menschen wie mit den Vertrauten Gottes. — 479: n. 26, 6: und besonders bemühe dich, denen zu geben, die dir nicht vergelten können. — o. 26, 7: Denn kein Mensch ist elender und geringer als der, welcher nicht weiss, was das Gute und was das Böse ist[7]). — 480: p. 26, 8: Jeder Mensch, der Böses thut, wird, wenn er nicht von ihm lässt (eig. weggeht), dadurch zu Grunde gehen (eig. dahingehen). — 483: q. 26, 13: Die

---

[1]) Nach Elter weist dies auf die Lesung *οὐδὲν* (so cod. Vat.) statt *οὐδενὶ* und das Fehlen von *τούτων* zurück.

[2]) Auch hier las der Syrer wie in cod. Vat. *καθαρεύει* und ohne *ἀνήρ*.

[3]) Also wohl = *κακός* (wie cod. Patm.) statt *κακόν*.

[4]) Da von sittlicher Vollkommenheit die Rede ist, so braucht nicht die Lesung *τέλειοι* resp. *τελείως* (Gildemeister) zu Grunde zu liegen, sondern der Übersetzer hat nur *γενναίως* dem Sinne nach wiedergegeben.

[5]) Der Syrer übersetzt, als ob *μεταμὶξ* statt *μεταξὺ* dastünde (Elter).

[6]) Dieser prägnante Ausdruck weist doch wohl eher auf eine Lesung *κοινῶς* (resp. *ὁμοίως*) *ὡς καὶ πολίταις θεοῦ* als auf blosses *ὡς κοινωνοῖς θεοῦ* (so Elter) hin.

[7]) Dieser Spruch bildet nach Elter eine Einleitung zum Folgenden, die zugleich an Nr. 474 u. 475 anknüpft. Freilich liesse der folgende Spruch, wenn er sich wirklich mit Nr. 480 decken sollte, eher ein *εὐτυχής* oder *εὐδαίμων* voraussetzen, weshalb es immerhin denkbar wäre, dass der Spruch o dem griechischen Spruche Nr. 480 entspräche.

erste Ruhmesthat[1]), die ein Mensch thun kann (eig. thut), ist die, dass er den Menschen Gottes, die sich selbst Gotte geweiht (eig. ausgesondert) haben[2]), Gutes thut; (28, 9:) und diese Opfergabe ist bei Gott angenehmer als alle vorzüglichen Gaben und Opfer[3]). — 482: r. 28, 10: Gut ist die Gesinnung des Fürsten, der für seine Volksgenossen[4]) edle Thaten thut. — 484: s. 28, 11: Denn ein weiser Regent ist ein Helfer seiner Volksgenossen. — 485: t. 28, 12: Nicht kann ein Glied leben ohne die anderen (eig. ohne seine Genossen). — u. 28, 12: Infolge vieler Speisen entstehen Beschwerden für den Leib, und infolge weniger Nahrung (eig. Geringfügigkeit der Nahrung) entsteht Gesundheit[5]). — v. 28, 14: Der auserwählte Mensch bedient sich weniger Nahrung[6]) und eines einfachen Lebens, das Gottes wert ist. — 533: w. 28, 15: Das wahre Wort ähnelt Gotte, weil alles, was es sagt, vorhanden ist und feststeht (eig. festgestellt ist)[7]). — 534: x. 28, 16: Wer aber vielen gefallen will,

[1]) Da das syrische Wort auch sonst für ἀνδραγάθημα steht (z. B. Euseb. hist. eccl. 8, 13, 5, s. Thes. Syr.), so wird der Syrer so auch hier statt ἀνάθημα gelesen haben.

[2]) Der Ausdruck „die sich selbst Gotte geweiht haben" ist der stehende Terminus für Leute von asketischer Lebensführung (s. o. zu Nr. 47 u. 234); hier entspricht derselbe dem in christlicher Färbung gefassten Substantiv πολιτῶν, das als Genetivus objectivus gefasst sein könnte.

[3]) Vgl. Nr. 47, welcher Spruch jetzt mit dem Stück Nr. 37—77 bei Syr. II fehlt.

[4]) Dieses Wort wird nach Analogie der syrischen Übersetzung von Nr. 484 u. Nr. 481 bei Syr. II (wofür Syr. I: „andere") dem griechischen πατρίδα entsprechen; die übrigen Abweichungen gehen auf freie Wiedergabe zurück.

[5]) Dieser Spruch erinnert an den Gedankenkreis der Sprüche Nr. 265 ff.; ob aber der Wortlaut auf Sir. 37, 30 zurückgeht oder auf einen analogen Sextusspruch (vgl. Nr. 268[a]. 272[b]), lässt sich nicht feststellen.

[6]) Im Syrischen wörtlich dieselbe Wendung wie im vorhergehenden Spruche.

[7]) Es entspricht dies wohl der Lesung ἀτάρακτος (vgl. Elter).

ähnelt vielen; und wer Gotte gefällt, ähnelt Gotte. — 537: y. 28, 18: Eine gute That, die du thust, ist vorzüglicher als dass du viele Worte redest[1]). — 538: z. 28, 19: Wenn du aber einen Lehrer siehst, der redet, ohne dass die Erweisungen (eig. Thaten) seiner Lehre bei ihm gesehen werden, den wage nicht als einen Lehrer zu bezeichnen; — [aa. 28, 20:] Jeden Menschen, den du nicht geprüft und erforscht hast, nenne nie gottesfürchtig[2]); denn nicht giebt's einen Gottesfürchtigen, ausgenommen jeden Menschen, der sich selbst den Nöten der Gottesfurcht (d. h. die mit der Gottesfurcht verbunden sind) hingiebt[3]). — bb. 28, 26: Zuerst richte dich selbst wegen dessen, was du sündigst, und dann kannst du ein Richter der Sünden anderer sein. — 542: cc. 28, 28: Weil der weise Erzieher[4]) (syr. der erziehende und weise Mensch) ein Helfer zunächst Gott ist. — 545: dd. 28, 29: Wenn du aber anderen ein Erzieher sein willst, so sei bescheiden in deinem Herzen und in deiner Haltung (eig. Leibe), weil deine guten Sitten und deine Ehrbarkeit eine Grundlage für die (syr. Genetiv) sind, die von dir lernen. — 551: ee. 29, 8: Der Fürst aber, der zuerst bei sich selbst Heilung vollzieht (eig. zeigt, kundthut), kann [auch] anderen Heilung verschaffen[5]). — 555: ff. 29, 12: Wer aber ein Regent wird, der muss weiser sein als jedermann: denn die Unkenntnis wird von der Kenntnis geleitet, und die Kenntnis wird von der Vorsehung (eig. Vorerkenntnis) geleitet, welche ein Geschenk Gottes ist.

---

[1]) In diesem Spruche ist der Gegensatz „Wort und That" nach freier Weise eingesetzt für den Gegensatz „Scheinen und Sein".

[2]) Dass auch dieser Satz noch dem Spruche Nr. 538 entspricht, der eben freier übersetzt und erweitert ist, ersieht man daraus, dass das syrische Wort für „gottesfürchtig" dem griechischen εὐδαίμονα entspricht.

[3]) Dieser Satz erinnert an den Spruch Nr. 539, der aber selbst von beiden Syrern übersetzt worden ist (s. o. S. 134).

[4]) Der Syrer scheint οὗτος nicht gelesen zu haben (wie im cod. Vat.).

[5]) S. o. die Anmerkung zur Übersetzung von Nr. 551 bei Syr. II (S. 136).

b. (Gildemeister S. 84 f.) 29, 15 (vgl. 561): Die Quelle alles Einzelnen ist nur Gott. — 556 ff.[1]) 29, 15: Denn einer ist der, der früher und besser ist als alles; denn einer ist Gott, der über allem ist, und nicht giebt es einen anderen Gott ausser ihm und nicht giebt's [etwas] ihm Ähnliches (eig. Ähnlichkeit); denn er ist der Anfang von allem; dass etwas mit ihm verglichen werden könnte, ist nicht möglich, und vor allem [nicht] ein Gott, da er es (eig. derer) allein ist. — 559 (vgl. 562). 29, 19: Denn ein Geschenk Gottes ist der freie Wille, der alles, was er will, thun kann. — 560. 29, 19: Es ist aber Gott verborgene Intelligenz; — denn Gott ist lebend[2]), vor aller Zeit und vor den Werken und Creaturen; [561] und er ist die Quelle alles Guten (plur.) — 562 u. 563. 29, 21: Denn Gott ist die Intelligenz, die in Freiheit alles regiert[3]), und er ist der erste Weise, der vor allem ist. — 564 u. 565. 29, 23: Den aber, der der Opfer und der Gaben und des Blutes bedarf, wage nicht, Gott zu nennen; denn in dem Sinne (= Willen, Absicht) Gottes ist Leben, und durch ihn besteht alles, und durch seine Kraft hat alles Kräfte (eig. ist gekräftigt). — 566. 29, 25: Und jeder, dem Gott Kraft giebt, an den kommt Leiden nicht heran. — 567 u. 568. 29, 26: Die Unwissenheit des Menschen[4]) hat viele Götter gemacht; denn der irrende Mensch, der Gott nicht kennt, ehrt Steine und Hölzer. — 569. 29, 27: Denn der Mensch, der dem Irrtume dient, sündigt und irrt . . . . [Lücke] . .[5]) seine früheren Sünden;

---

[1]) Der Syrer hat die Sprüche Nr. 556—560 ganz frei in einen Zusammenhang gebracht.

[2]) „Lebend“ steht für μακάριος, und μακάριον am Schlusse von Nr. 560 ist nicht wiedergegeben (Elter).

[3]) Der Übersetzer hat hier den zweiten Teil von Nr. 562 weggelassen, weil er den Inhalt davon schon bei Nr. 559 zum Ausdruck brachte, deshalb nämlich, weil dort bereits von der Selbstbestimmung d. i. der Freiheit Gottes die Rede war.

[4]) Da der Syrer den Genetivus objectivus nicht erkannte, so setzte er „des Menschen“ an Stelle von θεοῦ ein.

[5]) Hier ist einfach eine Umstellung vorzunehmen, wie der Parallelis-

wer aber den wahren Glauben angenommen hat[1]), der irrt nicht und lässt sich nicht verführen und sündigt nicht. — 570 u. 571. 29, 29: Darum hüte dich vor dem eitlen Ruhm derer, die von der Wahrheit abirren; denn es giebt viele[2]), die von den Schlechten gelobt wurden und untergingen[3]). — 572. 30, 1: Richte dich selbst und sündige nicht, und du wirst niemals von jemand gerichtet werden. — 573. 30, 2: Du sollst aber allezeit Kampf haben um dein Leben in dieser Welt, damit du in Ehrbarkeit und in Gerechtigkeit dein Leben (eig. deine Tage) führest. — 574. 30, 4: Denn nicht kannst du der Begierde dienen und zugleich Gotte; denn nicht kannst du zugleich mit ihm etwas anderem dienen. — 575. 30, 5: Und wenn du ihm[4]) ehrlich (eig. in Gradheit) dienst, so wird er dich zum Herrscher über seine Creaturen machen. — 576. 30, 6: Und welcher Art der ist, der über dich herrscht, so sollst auch du sein. — 577. 30, 7: Erkenne also Gott, dass du dich selbst (eig. deine Person) erkennest[5]).

c. (Von Gildemeister nicht übersetzt.) 573. 30, 10: Der wahre Christ hat jeden Tag Krieg mit sich selbst[6]). — 572. 30, 10: Und jeder, der mit sich selbst gekämpft und sich überwunden hat, hat nicht Krieg mit einem anderen Menschen. — 30, 11: Wer sich selbst richtet, hat nicht Gericht (d. h. Process) mit einem andern, und niemand von den Menschen kann ihn richten, auch Gott lässt ihn nicht ins Gericht gehen. — 543. 30, 13: Wer sich selbst tadelt[7]),

mus zeigt; also so: „irrt und sündigt seine früheren Sünden", was dem Sinne nach das griechische λαθεῖν „heimlich sein" = „heimlich sündigen" wiedergiebt.

1) Der Übersetzer las πίστιν δὲ λαβόντα oder übersetzt nur so (Elter).

2) Dies weist vielleicht auf πολλοὶ statt πόσοι hin (Elter).

3) Der Syrer II hat dies auch an Nr. 241 = 570 angehängt.

4) Nach Elter würde „ihm" dem griechischen θεῷ entsprechen; doch ist es wohl eher von dem Syrer ergänzt.

5) Vgl. Nr. 394.

6) Statt [περὶ] τοῦ σεμνοῦ las der Syrer jedenfalls σεαυτοῦ.

7) Nach dem sonstigen Sprachgebrauche weist dieses syrische Zeitwort auf παιδεύειν zurück, ohne dass daraus folgt, dass der Syrer auch so las.

hat es nicht nötig, von anderen[1]) getadelt zu werden. — 30, 14: Wie der Tadler (resp. Ermahner), so der Ankläger[2]). — 30, 14: Jeder, der sich selbst bei allem, was er sündigt, ärgert, wird nicht im Gericht verurteilt. — 30, 15: Wer sich selbst ärgert um der Gerechtigkeit Gottes (resp. vor Gott) willen, dessen Seele ärgert Gott nicht. — 30, 16: Wer sich selbst hasst, der kann vollkommen Gott lieben. — 30, 17: Wer sich selbst liebt in dieser Welt, kann Gott nicht lieben. — 30, 18: Wer sich selbst lobt, kann andere loben, aber den, der ihm ähnelt, kann er nicht [loben]. — 30, 19: Wem die Fehler (eig. Flecken) seiner selbst offenbar sind, der scheut[3]) sich nicht vor den Mängeln anderer. — 30, 20: Der, vor dessen Augen das Gericht Gottes steht (eig. gestellt ist), verdammt niemand ungerechter Weise, weil er weiss, dass auch für ihn ein Richter im Himmel vorhanden ist. — 30, 21: und er sorgt [dafür], dass er sich selbst richte, bevor er von dem Gerichte Gottes verdammt wird; und wie er richtet, so wird er gerichtet. — 30, 23: Wer den gerechten Gott kennt, der thut auch einem Menschen nicht Böses. — 30, 23: Wer sich selbst kennt, kennt auch das Gericht Gottes, und er richtet sich selbst und ermahnt andere, indem er richtet um Gottes willen. — 30, 25: Wer von Hitzigkeit und Zorn erfüllt ist, kann nicht den Hitzigen und den Zornigen richten. — 30, 25: Wer von Neid erfüllt ist, kann nicht den Neid aus anderen austreiben (eig. verfolgen). — 30, 26: Der Menschenhasser kann nicht andere

---

[1]) Nach dem griechischen Wortlaute ist wohl der Plural אחרנא zu lesen; hierfür sprechen auch die Parallelstellen Z. 24 u. 26 (doch s. auch Z. 11. 12. 23 u. a.).

[2]) Das syrische Wort für „Ermahner“ weist auf eine Form von *νουθετεῖν* oder *διευθύνειν*, das für Ankläger auf das Zeitwort *ἐλέγχειν* zurück.

[3]) Es empfiehlt sich כאר statt כרא zu lesen; doch könnte sich letzteres auf „Seele“ beziehen, in welchem Falle לה̇ statt לה gelesen werden müsste. Betreffs des ersten גלין לה מ̄ומא in Z. 18, für welches דמשבח (ohne folgendes ד) zu lesen ist, vgl. Anal. Syr. p. XVII.

die Fremdenliebe lehren. — 30, 27: Wer Zorn gegen seinen Bruder hat (eig. besitzt), kann den Zornigen nicht richten. — 30, 28: Der hochmütige Mensch kann nicht die Menschen Bescheidenheit lehren. — 30, 28: Der Verächter kann nicht andere lehren, dass sie einer dem anderen wert (eig. geehrt) sein sollen. — 30, 29: So kann der, dessen Sitten verächtlich sind, nicht andere gute Sitten lehren. — 30, 30: Der Mensch, der von sich aus (eig. dessen Seele) weise ist, lernt und empfängt die Weisheit nicht von anderen.

d. (Gildemeister S. 85 f.) 578. 31, 1: Denn die grösste Ehre Gottes (= bei G.) ist die verborgene Erkenntnis des Menschen betreffs Gottes. — 579. 31, 2: Jeder, der Gotte ähnlich werden will[1]), möge vor allem[2]) fliehen, was Gotte feindlich ist; [580] und wie du dich schämst vor Gott, ebenso schäme dich vor dir selbst. — 581. 31, 4: Und sei beharrlich allezeit im Dienste Gottes. — 582. 31, 5: weil Gott über den Gedanken (resp. die Gesinnung) des Gerechten herrscht. — 583. 31, 6: Und wie du Gott ehrst, so ehre die, welche[3]) vor Gott geehrt sind. — 584. 31, 7: Denn nicht erhört er das Gebet dessen, der den, welcher [etwas] von ihm erbittet, einen Menschen seines Gleichen, auch nicht erhört. — 585. 31, 8: Und zunächst dem Glauben an Gott glaube auch an dich selbst (eig. an deine Person). — 587. 31, 9: Denn der gläubige Mensch ist dienstbar (wörtl. thut Knechtsdienst[4])) nur dem einen Gotte, ihm, der allein Herr von allem ist.

B. Anhang zu den Sprüchen in I.

a. (Gildemeister S. 77—84, Col. 2). — 456: *α*. 8, 9: [Mit einem Menschen, der in der Herrschaft ist, wünsche nicht zusammen zu wohnen, ausser wenn er dem guten Rate

---

[1]) Wenn das syrische Zeitwort אתדמי mit der Präposition ב verbunden ist, hat es prägnanter den Sinn „nachahmen".

[2]) Statt *παντὸς* las der Syrer wohl *πάντως* wie cod. Vat.

[3]) Wahrscheinlich las der Übersetzer *οὓς* statt *ἅ*.

[4]) Diese syrische Redeweise steht oft im N. T. für *δουλεύειν* (vgl. Thes. Syr. 2774).

folgt;] wenn er aber deinen Rat annimmt, so wirst du für ihn zum Fürsten und Leiter werden. — 461 u. 462: β. 8, 10: Wenn wir nämlich die Tugenden[1]) der Philosophen loben, um wie viel mehr ziemt es sich für uns, dass wir sie übertreffen im Guten (plur.)[2]), nicht indem wir ihre äussere Erscheinung nachahmen, sondern indem wir auf Gott schauen und der Hoheit ihrer Gesinnung nacheifern. — 499: γ. 8, 23: Nichts ist [so] passend für die Ehe wie die Keuschheit; es kann nur der sein Weib richtig leiten[3]), welcher keusch ist. — 505: δ. 8, 25: Die Sünden der verheirateten Weiber (eig. der Weiber der Männer) stammen von der Belästigung[4]) durch ihre Männer (syr. Genetiv). — 506: ε. 8, 26: Es sei der Mann das Haupt (= der Fürst) seiner Frau (syr. Dativ), und nicht der Tyrann[5]). — 512: ζ. 8, 26: Schwer ist es für dich, das Haupt für die zu sein, die reicher ist als du. — 513: η. 8, 27: Denn die Frau, die den Putz liebt, ist nicht treu. — 514: ϑ. 8, 28: Als Gesetz werde von dem Weibe ihr Mann geachtet. — 515: ι. 8, 28: Denn wie (eig. was) jemand auch ist, so überredet er (= kann er überreden)[6]) auch sein Weib, zu sein wie er. — 521: κ. 8, 29: Wie auch immer dein Weib ist, so ist auch dein Leben[7]). — 236: λ.

[1]) Wörtlich: „die schönen resp. edlen" sc. Thaten oder Eigenschaften. Sonst erinnert der syrische Spruch von Nr. 457, wo auch äussere Erscheinung und innerer Wert einander gegenüber gestellt werden.

[2]) Nach Elter übersetzt der Syrer so, als ob er οὐ nicht vorfand.

[3]) Vgl. den Spruch Nr. 236: λ. Hier hat übrigens der Dativ γάμῳ als durch die Übersetzung von Syr. I gesichert zu gelten (vgl. auch Nr. 168. 235) trotz der Lesung γάμου in cod. Patm. u. Vatic.

[4]) Die Bedeutung „dementia" (so Gildemeister) ist ausgeschlossen; da im griechischen Originale Nr. 505 ἀπαιδευσίαι „Unarten" steht, so ist vielleicht im syrischen Texte לא מרדותא „Ungezogenheit" zu lesen, aus welchem Compositum dann ללותא wurde, indem aus der Mitte die Buchstaben מרד ausfielen.

[5]) Vgl. 1 Kor. 11, 3. Eph. 5, 23.

[6]) Nach Elter sicher = πειϑέτω wie in cod. Patm.

[7]) Der Spruch Nr. 521 ist jedenfalls mit Absicht heraufgenommen worden; vgl. noch Nr. 326 I, aus welchem Spruche wohl die Variante καὶ ὁ βίος (wie hier in cod. Patm.) stammt.

8, 30: Und wenn du dein Weib entlässt, so thust du kund, dass du auch nicht dein Weib lenken konntest[1]. — 519: μ. 9, 1: Und so sollst du deine Kinder grossziehen, dass sie Gotte zu dienen bereit seien[2]. — 520: ν. 9, 2: Es ist dir zuträglicher zu beten, dass du keine Kinder habest[3], als dass du schlechte Kinder habest. — 522 u. 23: ξ. 9, 3: Sei eingedenk, dass du sterbliche Kinder hast, damit du ihr Abscheiden ertragen könnest. — 525: ο. 9, 4: Hochherzigkeit (eig. Grosssinn) ist nötig für grosse Mühwaltung[4]; [524] wenn jemand von Hochherzigkeit absieht (eig. sie negligirt), so wird er geringer[5]; [526] Hochherzigkeit ist der [Sinn], der mit der Rechtschaffenheit zusammenhängt (eig. befestigt ist)[6]; denn der [Sinn] ist Hochherzigkeit, der alles Sichtbare geringschätzt. — 527 u. 528: π. 9, 7: Vor Hochherzigkeit, die sehr heftig ist (= zu scharf ins Zeug geht)[7], hat man sich zu scheuen; denn der, welcher heftige Hochherzigkeit[8] schlecht anwendet, ist undankbar. — 529: ϱ. 9, 9:

---

[1]) Der griechische Spruch Nr. 236, dem der syrische Spruch λ entspricht, fehlt in dem syrischen Texte an seiner ursprünglichen Stelle. Vgl. noch dem Sinne nach Nr. 515 (nach der ursprünglichen griechischen Fassung) und 508.

[2]) Das Particip des Futurs ἐσομένους wird im Syrischen durch die Paraphrase mit עתיד (sonst meist = μέλλει) ausgedrückt.

[3]) D. i. wörtlich im Syrischen: „dir sein", was auf γίνεσθαι resp. γενέσθαι (cod. Vat.) statt γιννᾶσθαι (cod. Patm.) hinweist.

[4]) Im Syrischen wörtlich: „das Tragen der Last" i. S. v. operam dare (s. o. den Anfang von Nr. 8, S. 134).

[5]) Der syrische Wortlaut entspricht dem Texte des cod. Patm., doch ohne μικρᾶς, also μεγάλη φύσις ἀμελουμένη γίνεται χείρων.

[6]) Statt εὖ πεφυκυῖα las der Syrer wahrscheinlich συμπεφυκυῖα (Elter).

[7]) Für Nr. 527 las der Übersetzer etwa ἡ ἐπ' ἄκρου (sc. μεγάλη φύσις) φευκτός; und den folgenden Satz, der diese Annahme bestätigt, da er von Hochherzigkeit handelt (woraus weiter hervorgeht, dass der Syrer sicher das zweimalige εὐφυΐα nicht verstand), hat derselbe aus Nr. 528 herausgelesen.

[8]) Auch hier wird רבא bei חריפא dabeigestanden haben; ein Abschreiber liess רבא wegen des zweiten Adjectivs חריפא fälschlich weg

Denn die Natur[1]) ist nicht die Ursache des Bösen (plur.). — 530: σ. 9, 10: [536: Besser als die Väter sind die Lehrer der Tugenden;] ein schlechter Lehrer aber reicht aus, um die Seelen seiner Schüler zu verderben[2]). — τ. 9, 11: Hasse die Genüsse[3]) des Leibes, und von den Gelüsten der Seele sage dich los (eig. die G. verwirf). — υ. 9, 25: Darum bemühe dich beharrlich, dass nicht in allen deinen Gedanken und deinen Worten und deinen Werken dein eigener Sinn (eig. der Sinn deiner Person) dich verdamme (eig. dir ein Verächter sei).

b. (Gildemeister S. 84.) 10, 12: Wähne nicht, dass nur durch Geschenke von Gold und Silber Gerechtigkeit erlangt werde, sondern auch durch edle Rede und durch gute Gesinnung und durch zuverlässigen Rat, indem[4]) du Schönes anderen zudenkst wie dir selbst und indem du dich von Neid und Eifersucht und von Verleumdung böser [Reden] und von Winken[5]), auch von hinterlistigen Beschwörungen und von Prahlerei und Aufgeblasenheit und Spötterei fern hältst: durch dieses alles und dem ähnliches kann jeder, dem menschliche Gesinnungen und Gedanken eingepflanzt sind, sündigen und auch wiederum davon[6]) sich rechtfertigen. —

(vgl. betreffs der Weglassung an einzelnen der früheren Stellen Anal. Syr. VIII).

[1]) Der Syrer hat ἀσφαλὴς nicht gelesen.

[2]) Wahrscheinlich hat der Übersetzer die Wörter ὄχλοις ἐπαίνων nur weggelassen.

[3]) Nach Gildemeister ist נירחא pl. statt ח״א pl. zu lesen.

[4]) Man könnte darauf kommen, hier einen neuen Satz (coordinirt dem Satze: „Denke nicht u. s. w.“) zu beginnen; da aber כד folgt, so ist auch hier כד statt ו zu lesen.

[5]) Der Syrer denkt an abergläubische Zaubereigebräuche, die der italienischen jettatura ähnlich waren und gegen welche Canones der syrischen Kirche eifern (vgl. C. Kayser, Die Canones Jacob's von Edessa, S. 22 f., vgl. S. 126—135).

[6]) Die Übersetzung „durch sie“ giebt keinen Sinn; es ist darum מנהין „von ihnen“ zu lesen. — Im allgemeinen ist noch darauf hinzuweisen, dass diese drei Sprüche 10, 12—21, für welche sich auch keine griechischen Parallelen nachweisen lassen, schon von Gildemeister (a. a. O. S. XXXVII) für rein syrische Producte angesehen worden sind,

10, 18: Die wahre Barmherzigkeit aber besteht darin, dass du dich nicht abhalten lässt, das Edle zu thun, was du auch nur mit [aller] Kraft zu thun vermagst, entweder im Kleinen oder im Grossen. — 10, 20: Die göttliche Lehre fordert das (eig. so) von uns, dass wir das, was wir mit der Rede verkündigen, auch in Thaten vor unsern Schülern vollführen.

IV.

Etymologische Legenden?

Von

Eberhard Nestle.

In meinen Philologica sacra habe ich S. 20 eine Anzahl von Beispielen zusammengestellt, die zeigen sollten, wie Volksetymologien auf die Erzählung eingewirkt, sogar Legenden hervorgerufen haben. Hier drei weitere:

1) Die wirkliche Bedeutung von Bethphage בית פגי sei „Ort unreifer Feigen" schrieb Arn. Meyer (die Muttersprache Jesu S. 166) gegen meine Gleichung *επι του αμφοδου* *μ* 11, 4 = בֵּית פַגְּנָא *M* 21, 1 *λ* 19, 29. Die Volksetymologie wird den Namen jedenfalls so, wie Meyer will, gedeutet haben; ob man aber in Wirklichkeit einen Ort darnach benannte, dass an ihm die Feigen nicht reif geworden seien, wird eine andere Frage sein. Aber kaum fraglich erscheint es mir, dass die Erzählung vom unfruchtbaren Feigenbaum *μ* 11, 12 *M* 21, 18, die bei dem mit Betphage zusammengenannten Bethanien localisirt wird, mit dieser Deutung von Beth-phage zusammenhängt.

---

weil sie von den vorausgehenden Sprüchen durchaus verschieden sind, und weil auch der doppeldeutige Gebrauch des Nennworts זדיקותא auf semitische Herkunft hinweist.

2) Einer von ihnen, *Καΐαφας* oder *Καΐφας*, cum esset pontifex anni illius, wie Hieronymus schon V. 49 übersetzt, weissagte, *προεφήτευσε*, *ι* 11, 49—51. Ḳaif ist arabisch und heisst auf deutsch der Wahrsager: qui novit vestigia et indicia rerum, physiognomus, wie der alte Freitag 3, 515 belehrt und wie die alten Onomastica sacra schon vor 1400—1500 Jahren wussten: investigator aut sagax (*προγνωστικος*), *ἰχνευτής*, *περίεργος*. Lagarde hat den Namen 1889 in seiner Übersicht 91 Rand, 111 Rand und nochmals 1891 in den Mitteilungen 4, 18 besprochen; dabei auf eine Mitteilung von Perles aus Frankel-Grätzen's Monatsschrift 21, 257 verweisend und bemerkend, die nötige Musse nicht zu haben, um nachzusuchen, ob des Herrn Perles Aufsatz der ersten Facultät bekannt geworden sei. Auch Schürer, Geschichte des Volkes Israel[2] II Anm. 544. 550. 552 S. 167. 169 kennt ihn nicht, aber er kennt wenigstens die richtige Schreibung des Namens. Um so schmerzlicher bin ich über die irrigen Mitteilungen überrascht, die Blass (Grammatik des neutestamentlichen Griechisch S. 17) von Kautzsch erhielt (Lag. Mitt. 4, 18!).

3) Warum ist gerade Thomas der Zweifler *ι*, 20, 24 ff.? Einfach weil er *ὁ λεγόμενος Δίδυμος* ist, der zwei—fältige. Wem das unglaublich erscheint, der sehe nach, wie Didymus in der deutschen vorlutherischen und in der provencalischen Übersetzung wiedergegeben ist. Sowohl 11, 16 als 21, 2 ist Didymus übersetzt „ein zweifeler", in der Handschrift von Lyon „no crezentz", in der von Carpentras „dubitos". Sicher haben nicht diese mittelalterlichen Leute diesen Anklang von *διδυμος* an *διψυχος* erstmals herausgehört. Ich habe nicht die Zeit und nicht die Bücher in Ulm zu weiteren Untersuchungen; ich veröffentliche diese abgerissenen Notizen nur, um wenigstens das Meine beizutragen, dass der Beiname des Hohepriesters künftig nicht mehr missdeutet werde, unter dem Jesus gelitten hat, und um auf die Bedeutung der biblischen Namenforschung wieder einmal hinzuweisen.

Anzeigen.

Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament; in Verbindung mit Albert Socin und H. Zimmern bearbeitet von Frants Buhl. Zwölfte völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig 1895. XII und 965 S.

Ebenso wie die von Kautzsch bearbeitete hebräische Grammatik desselben Verfassers hat dieses Buch in seiner jetzigen Gestalt mit der ersten Auflage nicht viel mehr als den Namen gemein, weicht aber auch von den späteren Auflagen ganz bedeutend, und zwar zu seinem Vorteil ab. Es ist durch die Bearbeitung Buhl's ein vollständig neues Werk geworden. Das zeigt sich schon in der äusseren Anlage des Lexikons, in welcher es sehr an das von Siegfried-Stade (vgl. Ztschr. f. w. Th. XXXVII, 138—141) erinnert. Die als Einleitung früher vorangestellte Abhandlung über die Quellen der hebräischen Wortforschung ist als überflüssig fortgefallen, der aramäische Teil ist von dem hebräischen getrennt, und in dem wieder beigegebenen deutsch-hebräischen Index sind nicht mehr die entsprechenden Seiten des Lexikons, sondern die hebräischen Worte selbst angegeben.

Aber auch inhaltlich haben die einzelnen Artikel fast ausnahmslos eine durchgreifende Umarbeitung erfahren. Der Versuch, die Eigennamen zu übersetzen, ist mit Recht aufgegeben worden. Statt dessen hätte wohl die Schreibung derselben in der LXX häufiger angeführt werden können. Den anfangs erwogenen Plan, das Wörterbuch nach Wurzeln zu ordnen, hat Buhl glücklicher Weise wieder fallen lassen, aber die Zusammenstellung der Derivata beibehalten und auf die etymologische Erklärung nicht verzichtet. Dadurch hat er dem Werke einen eigenartigen Wert gesichert. Er ist dabei vorsichtiger verfahren und bietet weniger als seine Vorgänger, aber möglichst nur gesicherte Ergebnisse. Die Zuverlässigkeit der Angaben wird dadurch verbürgt, dass zur Vergleichung der wichtigsten verwandten Sprachen hervorragende Fachgelehrte zugezogen sind. Für das Arabische ist Socin eingetreten und für das Assyrische Zimmern. Eingehender als früher sind besonders die Constructionen behandelt worden, aber die vorkommenden Formen

sind leider nicht ebenso vollständig aufgeführt. Besonders in dieser Hinsicht hat Siegfried-Stade's Lexikon ein wertvolles Plus. Ein anderer Vorzug desselben liegt in der Beigabe eines index analyticus schwieriger Formen, welchen Buhl zum Schaden der Anfänger, die sein Buch benutzen, fortgelassen hat. Jedenfalls kann man aber wohl sagen, dass diese Bearbeitung den Beginn eines neuen Abschnittes in der Geschichte des Gesenius'schen Lexikons bedeutet.

Jena. Heinrich Hilgenfeld.

E. Meyer, Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung. Halle 1896. 8. 243 S.

Als Parergon zur Geschichte des Perserreichs (im noch ausstehenden 3. Bande seiner Gesch. d. Altert.) hat Eduard Meyer unter obigem Titel soeben eine Studie über die biblischen Quellen für die Geschichte der jüdischen Gemeinde von 538—445 ausgehen lassen, deren Ertrag für die historische Forschung von ungeahnter Bedeutung ist. Auf Grund einer peinlich genauen und in der That erstmalig methodischen Untersuchung der in Ezra und Nechemja vorliegenden Urkunden und Documente hat Meyer bewiesen, dass die traditionelle Anschauung über die Genesis des Judentums im wesentlichen völlig richtig ist, und dass vor ihr Koster's Sturmlauf gegen die Tradition (het herstel van Israël 1893) und die auf den Trümmern der Überlieferung von ihm errichtete Construction einer Geschichte der jüdischen Gemeinde im 6. und 5. Jahrhundert in nichts zusammensinkt. Welche Schätze in diesem Teile des Werkes des Chronisten verborgen liegen, davon freilich hatte die bisherige Forschung kaum eine Ahnung, und es ist das Verdienst des Historikers, hier die Fehler der unmethodischen und beschränkten Forschungsweise der Theologen aufgedeckt und verbessert zu haben.

Ich kann mich in dieser Anzeige auf ein kurzes Referat der Resultate von Meyer's Untersuchung beschränken; denn sie ist, wie gesagt, von so eminenter Bedeutung, dass sie, über die Kreise der alttestamentlichen Fachgenossen hinaus, studiert werden muss. Was an Fragezeichen zu setzen wäre — und dessen ist m. E. sehr wenig —, bedarf ohnehin der Erörterung in gleich scharfer und gleich minutiöser Detailuntersuchung.

Das Ganze gliedert sich in vier Capitel: 1. Die persischen Urkunden in Ezr. 4—7, 2. Ergebnisse und

Folgerungen, 3. Das jüdische Gemeinwesen vom Exil bis auf Nechemja, 4. Das Gesetzbuch Ezra's. Dieser Analyse der Quellen ist dann auf S. 234—243 ein kurzer Aufriss der durch sie erschlossenen historischen Entwickelung angefügt.

Die Analyse ergiebt folgende Resultate:

1. Der Chronist hatte für die Geschichte der vor- und nachexilischen Zeit, neben seiner allerdings blühenden Phantasie, nur je eine Quelle, für jene nämlich unsere kanonischen Geschichtsbücher, (*βασιλ. αβγδ*), für diese eine ca. 330 zum grössten Teil wohl aramäisch geschriebene Vorlage, die Nech. 12, 23 als ספר דברי הימים bezeichnet ist. Der Verfasser dieses „Buches der Tagesereignisse" aber hat für seine Geschichte der nachexilischen Zeit folgendes Quellenmaterial verwertet: a) Urkunden (aus dem Tempelarchiv von Jerusalem) über den Bau des Tempels a. 520 (Ezr. 5, 3—6, 13), nämlich eine Eingabe des Satrapen Sisines (תַּתְּנַי) an Darius und die Antwort des Darius, in die ein Auszug aus dem Rescript des Kyros, betreffend die Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels, vom Sommer 538 (datirt aus Egbatana) eingeschaltet war — b) Excerpte aus den Memoiren Ezra's (Ezr. 7—10), enthaltend u. a. ein Rescript Artaxerxes I. an „den Priester Ezra, den Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes" über dessen Vollmachten a. 458 — c) Urkunden über den Versuch des Mauerbaues und dessen Inhibirung durch Artaxerxes I. (Ezr. 4, 8—23), nämlich die Eingabe des Unterstatthalters von Samaria, רחום, und Genossen an Artaxerxes (a. ± 450) über den Bau der Mauern von Jerusalem und den Regierungsbefehl, befreffend die Einstellung des Baues[1]) — d) Nechemja's Memoiren[2]) (1. Teil) über seine Thätigkeit (Mauerbau), in diese eingeschoben aus Ezra's Memoiren der Bericht über die Verpflichtung auf das Gesetz (445); der 2. Teil der Memoiren Nechemja's war in stark gekürzter Form aufgenommen — e) eine wohl zuverlässige Liste der Hohenpriester der Perserzeit (Nech. 12, 10 f.), sowie „ein danach geordnetes, aber wenigstens für die ältere Zeit recon-

[1]) Damit verbunden war die Notiz von einer schon unter Xerxes eingereichten Beschwerde über die Gemeinde von Jerusalem, die ebenfalls urkundlichen Charakter trägt, Ezr. 4, 6.

[2]) Diese enthielten u. a. ein officielles Actenstück aus dem Jahre 538, nämlich die Liste der unter Kyros Zurückgekehrten Nech. 7, 6 ff. + 11, 1 f. 20), ein סֵפֶר הַיַּחַשׂ (Nech. 7, 5).

struirtes und ganz unzuverlässiges Verzeichnis der Häupter der Priester und Levitengeschlechter" (Nech. 12, 1—26, nur zum Teil aufgenommen vom Chronisten).

2. Aus dieser vom Chronisten verarbeiteten Quellenschrift gewinnen wir nun folgendes Bild von der Genesis des Judentums: Kyros giebt 538 den exilirten Juden in Babylonien die Erlaubnis zur Rückkehr und zum Tempelbau und ernennt zum Statthalter des neu zu besiedelnden Districts Juda der persischen Provinz Syrien (עבר נהרה) den davidischen Prinzen Šinbaluṣṣur (שֵׁשְׁבַּצַּר), einen Sohn Jechonja's und Oheim Zerubbabel's; ca. 40 000 Deportirte kehren heim und richten sich, im Einverständnis mit den Resten der alten Bewohner der Gegend um Jerusalem (z. T. edomitischen und kalibbitischen Geschlechtern), so gut es geht, ein. Das politische und geistliche Regiment ist getrennt; jenes wird, innerhalb der Grenzen der Reichsregierung, vom פֶּחָה und den Geschlechtsältesten, dieses von dem Hohenpriester, einem Nachkommen des alten Oberpriesters von Jerusalem, ausgeübt. Die sociale Lage ist die denkbar traurigste: man hat Mühe, die Steuern aufzubringen, an den Bau des Tempels kann vorerst garnicht gedacht werden, man muss sich mit einem Altar auf der alten heiligen Stätte begnügen.

Aber die messianische Hoffnung bleibt wach und die schwere Krisis des Perserreiches a. 521/19 entzündet sie mächtig: das Resultat der Wirksamkeit Haggais und Zacharjas ist der Tempelbau. Aber trotzdem verläuft diese Bewegung ohne Ergebnis; der Enthusiasmus einer erträumten Herrlichkeit muss wieder der Not des praktischen Lebens weichen, nach innen und aussen beginnt eine trostlose Zeit: mit den Nachbarn, besonders den Samaritanern, lebt man dauernd in Unfrieden, und im Innern greift mehr und mehr eine Spaltung der Gemeinde in Fromme und Gottlose, Kinder Gottes und Kinder der Welt, um sich[1]). Dieser gefährlichen Entwickelung der Gemeinde wird nun von Babylon aus durch die Mission Ezra's, des Redactors des Priestercodex, dessen Thora das die Theokratie constituirende Staatsgrundgesetz werden soll, Einhalt gethan. Im Hochsommer 458 kommt Ezra nach Jerusalem, und es gelingt ihm in der That, durch seine religiöse und politische Autorität zunächst die Gemeinde, den „Samen Israels" von den עמי הארצות, den Stammgenossen in Samaria,

[1]) Die Psalmen spiegeln diese Verhältnisse ganz besonders klar wieder, vgl. meine demnächst in den Stud. u. Krit. erscheinende Abhandlung: „Die Gottlosen in den Psalmen."

mit denen die Vornehmen aus der Gemeinde, Priester und Laien, bereits in nahe Beziehung getreten waren, zu trennen und so die Einführung des Gesetzes vorzubereiten. Aber der Versuch, Jerusalem auch äusserlich von den antitheokratischen Elementen abzuschliessen, durch Wiederherstellung der Mauern, bringt ihn zu Fall: die Samaritaner setzen bei Artaxerxes I. das Verbot des Mauerbaues durch, und damit ist Ezra's Autorität gebrochen; an eine Einführung des Gesetzes selbst kann vor der Hand nicht gedacht werden.

Aber zum zweitenmale kommt die Intervention der persischen Regierung den Bestrebungen der Gesetzesfreunde zu Hülfe: was Ezra nicht gelungen war, gelingt dem gewandten Diplomaten Nechemja, der 445 als Statthalter mit weitgehenden Vollmachten nach Jerusalem kommt und den Mauerbau durchsetzt. Jetzt erst tritt Ezra wieder hervor, und am 24. Tišri 445 wird die Gesetzesurkunde, durch die sich das Volk zur Gemeinde der Theokratie auszugestalten verspricht, unterzeichnet — freilich nicht ohne nachfolgenden Widerstand selbst aus priesterlichen Kreisen.

„Die Entscheidung ist gefallen. Das Judentum ist im Namen des Perserkönigs und kraft der Autorität seines Reiches geschaffen worden, und so reichen die Wirkungen des Achämenidenreiches gewaltig wie wenig anderes noch unmittelbar in unsere Gegenwart hinein.“ —

Hoffen wir, dass es dem scharfsinnigen Forscher möglich wird, uns mit der ausführlichen Darstellung dieser religionsgeschichtlich so wichtigen Epoche der jüdischen Geschichte im 3. Bande seiner „Geschichte des Altertums“ recht bald zu beschenken!

Halensee bei Berlin. W. Staerk.

Philo about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues critically edited with a defence of the genuiness by Fred. C. Conybeare, late fellow of University College, Oxford. Oxford 1895. 8. XVI and 403 pp.

Paul Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag zur Geschichte des hellenistischen Judentums. (Besonderer Abdruck aus dem 22. Supplementband der Jahrbücher für classische Philologie.) Leipzig 1896. S. 695—772.

Die unter Philo's Namen überlieferte Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ (Ἱκέται ἢ περὶ ἀρετῶν τὸ δ') hat schon Eusebius K.G. II. 16. 17 auf Christen der ersten apostolischen Zeit bezogen. Jüdische Asketen hat unsers Wissens hier nur Photius Bibl. cod. 104 beschrieben gefunden. Für das Judentum dieser Beschaulichen trat dann der alte Protestantismus ein. Jüdische Therapeuten solcher Art würden freilich eine ganz vereinzelte, sonst nirgends bezeugte Erscheinung sein. Kein Wunder, dass der jüdische Geschichtsschreiber H. Grätz (seit 1856) solche Glaubensgenossen abschüttelte. Nach seinem Vorgange hat der protestantische P. E. Lucius (Die Therapeuten, 1879) den Philo dieses Buches als einen christlichen Schriftsteller nicht lange vor Eusebius zu entlarven versucht und die von ihm geschilderten Beschaulichen als christliche Mönche darzuthun unternommen. Lucius hatte grossen Erfolg. In Deutschland stimmten ihm wesentlich bei A. Harnack, E. Schürer, E. Zeller u. A., auch ich (Philo und die Therapeuten, Z. f. w. Th. 1880. IV, S. 423—440. Ketzergeschichte d. Urchr., 1884, S. 88 f.), in Holland A. Kuenen, in Frankreich J. Derenbourg, in England T. K. Cheyne, J. Drummond, E. Hatch, W. Robertson Smith u. A. Lucius hat aber auch scharfen Widerspruch erfahren, in Frankreich durch L. Massebieau (Le traité de la Vie contemplative de Philon et la question des Thérapeutes, Paris 1888), in England durch Conybeare's, in Deutschland durch Wendland's oben genannte Schriften.

Conybeare hat sich auf alle Fälle um den Text des Buches verdient gemacht. Die Quellen seiner Ausgabe, welche er p. 1—24 darlegt, sind weit reichhaltiger als jemals zuvor. Unabhängig von unserer handschriftlichen Überlieferung soll die armenische Übersetzung sein, welche C. schon um 400 a. D. ansetzt und zum erstenmal herausgiebt (S. 154—180), leider ohne Übersetzung. Unabhängig von dieser Überlieferung ist gewiss Eusebius in seinen Auszügen, welche nebst der lateinischen Übersetzung Rufin's abgedruckt werden (p. 181—191). Aus dem Archetypus unserer griechischen Hss. lässt C. zuerst, und zwar schon um 350, die lateinische, nicht einmal vollständige Übersetzung, veröffentlicht seit 1520, hervorgegangen sein (abgedruckt p. 139—153). Dann leitet er aus Σ ab die griechische Handschriften-Familie γ (C G H I K L R U) und β (E M B D F S), namentlich aber die von einander unabhängigen Hss. P (doch sich berührend mit β, saec. XIII) A (Σ am nächsten stehend, saec. XI) O (mit A verwandt, saec. XIII), Q (etwas gemischt, saec. XVI).

Für den Armenier ist Conybeare so eingenommen, dass

er lediglich nach diesem Zeugen c. 1 p. 472, 50. 51 bietet: *καὶ οἱ συγγένειαν ἔχοντες πρὸς τὸ θεῖον τὰ μηδ᾽ ἂν θερσίτησι* (*θερσιτῆσι* p. 11) *συγκριθέντα* (sc. *προσκυνοῦσι*). Mir ist es rätselhaft, dass Wendland (S. 697) diesen Thersitismus gut heisst, welcher als Schreibfehler in A (cod. Par. 435) gekommen, aber von zweiter Hand in *θηρσί τισι* berichtigt ist. An einer anderen Stelle (c. 2 p. 474, 3) missbilligt er doch mit Recht die Aufnahme von *χρωμένους* aus *γ* und Arm. für *χρόνους*, was durch die Sache selbst und das gleich Folgende (*χρόνου δὲ φείδεσθαι καλόν*) gesichert ist. Von übertriebener Vorliebe für den Arm. ist Wendland überhaupt frei.

Zur Rechtfertigung der Echtheit hat Conybeare unter dem Texte alle möglichen Parallelstellen aus Philo's Schriften gegeben. Der sachliche Commentar folgt p. 192—257, darauf ein Excursus über die Abfassung des Buches durch Philo (p. 258—358), in dessen 95 Nummern die Echtheit der Schrift eifrig und zuversichtlich gegen die ‚absurdities' von Lucius verfochten wird. Ferner ein Index graecitatis (p. 359—383), in welchem die auch sonst bei Philo vorkommenden Wörter und Ausdrücke durch den Druck bezeichnet sind. So springt es in die Augen, dass gerade die bezeichnenden Ausdrücke *μοναστήριον* und *σημεῖον*, auch *ἐφημερευταὶ* als Name von Vorstehern (c. 8 p. 481, 33) dieser Schrift eigentümlich und sonst bei Philo nicht nachweisbar sind. Endlich nach einem Glossarium veteris latinae versionis (p. 384—390) eine Bibliographie von Schriften, welche sich auf Philo de v. c. beziehen (p. 391—399).

Wendland, dessen „Neuentdeckte Fragmente Philo's" (1891) J. Dräseke in dieser Zeitschrift XXXVI (1892, III. S. 373—378) mit gebührender Anerkennung angezeigt hat, hält sich als Verteidiger der Echtheit von Philo de v. c. und der jüdischen Therapeuten sachlicher und leidenschaftsloser, billigt auch nicht alles, was Conybeare behauptet hat. Er beginnt I. mit der directen und indirecten Überlieferung der Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ* (S. 695—701), um deren Dasein mindestens zur Zeit des Origenes zu beweisen. II. Die Stellung der Schrift im philonischen Schrifttum und in der jüdischen Litteratur (S. 701—719) soll die Entstehung derselben im 1. Jahrhundert darthun. III. Sprache und Stil der Schrift (S. 720—731), sind gut philonisch. IV. Die philonische Schilderung der Therapeuten wird gerechtfertigt (S. 732—748), freilich mit einer sehr misslichen Erklärung der ökumenischen Geltung der Therapeuten c. 3 p. 474, 35 sq., welche doch „ein nicht eben bedeutender Verein von Juden" gewesen sein sollen

(S. 737). V. Die Erklärung des Ursprungs der Therapeuten (S. 743—756) geht zurück auf einen Verein von jüdischen Schriftgelehrten. VI. Die Widerlegung der Auffassung der Therapeuten als Christen (S. 756—765) hebt die unleugbaren Schwierigkeiten hervor, welche der Ansicht von Lucius im Wege stehen. VII. Auf das Schlusswort (S. 766—769) folgen Nachträge (S. 769. 770), namentlich gegen E. Schürer, welcher auf dieselben wieder geantwortet hat (Th. L.Ztg. 1896, 12).

Auch C. Siegfried, welchem wir das allgemein geschätzte Werk über Philo von Alexandria als Ausleger des A. T. (1875) verdanken, hat in dieser Streitfrage sein gewichtiges Urteil abgegeben (Über die dem Philo von Alexandrien zugeschriebene Schrift „vom beschaulichen Leben“, Prot. K.Ztg. 1896, 42) und die Therapeuten als Juden anerkannt, aber die Abfassung der fraglichen Schrift durch Philo mit guten Gründen beanstandet.

Die Streitfrage kann mit aller Ruhe behandelt werden. Die Schrift de vit. cont. mag von Philo herrühren oder nicht, entweder ist sie eine dieses Mannes kaum würdige Marktschreierei oder eine Fälschung, welche doch die Kirchenväter seit Eusebius fast ausnahmslos und neuere Gelehrte auf als Moses-Jünger geschilderte Christen führen konnte. Der Siegeslauf der von Lucius in die christliche Theologie eingeführten Ansicht ist allerdings gehemmt worden. Es fragt sich, ob dieselbe, so blendend sie auch war, noch irgendwie aufrecht erhalten werden kann.

Kann ich der Ansicht von Lucius über Philo de vit. cont. nicht mehr zustimmen, so meine ich doch die in dieser Zeitschrift 1882. III, S. 276 t. und in der Ketzergeschichte d. U. S. 113 f. gegen Lucius vertretene Ansicht, dass das Stück über die Essäer, welches Eusebius praep. ev. VIII, 11 aus Philo's ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία mitteilt, nicht von dem echten Philo herrührt, auch gegen die Einwendungen Wendland's (S. 702) behaupten zu können. Die μυρίους von Essäern kann niemand zurückführen auf ein πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχιλίους bei Philo quod o. pr. l. c. 12 p. 457 und Josephus Ant. XVIII, 1. 5 (ἄνδρος ὑπὲρ τετρακισχιλίους τὸν ἀριθμὸν ὄντός. Dann soll man lesen: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας κατὰ (statt des überlieferten und durchaus gerechtfertigten καὶ) μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους, wie wenn die nach dem echten Philo Städte meidenden Essäer in starken Genossenschaften viele Städte Judäa's bewohnt hätten u. s. w.

Beide Gelehrte, von welchen der englische seine arbeitsvolle Laufbahn eben beschlossen, der deutsche sie hoffnungsvoll

begonnen hat, haben in einer schwierigen Frage zur Klärung des Sachverhalts wesentlich beigetragen. A. H.

O. Zöckler, Askese und Mönchtum. Zweite, gänzlich neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage der „Kritischen Geschichte der Askese". Erster Band. Frankfurt a. M. 1897. VIII und 322 S. gr. 8. 5 M.

Dass Zöckler sich entschloss, seine vor einem Menschenalter erschienene kritische Geschichte der Askese im Sinne der seit den letzten Jahrzehnten mächtig emporgeblühten religionsgeschichtlichen Forschung zu einem Askese und Mönchtum — letzteres als der in sich abgeschlossene Stand christlicher Berufsasketen gefasst — in zusammenfassender Darstellung umspannenden, die Entwickelung des asketischen Lebens und Strebens, auf christlichem und ausserchristlichem Gebiete in abgerundeter Form behandelnden Werke um- und auszugestalten, verdient lebhafte Anerkennung. Einen gewaltigen, durch die hinzugekommene Berücksichtigung des asketischen Verhaltens der vor- und ausserchristlichen Religionen riesig gewachsenen Stoff emsig und vollständig sammelnd und mit bewundernswerter, auch die kleinsten Züge in dem vielgestaltigen Gemälde religiösen Lebens nicht übersehender Gelehrsamkeit klar durchdringend, hat er nunmehr ein Geschichtswerk geschaffen, von dem man jetzt schon, obwohl der zweite, die christlich-abendländische Entwickelung bis herab zur Gegenwart darstellende Band noch aussteht, behaupten darf, dass es nicht bloss, was ja eigentlich selbstverständlich ist, den theologischen Berufsgenossen und Mitforschern über alle Erscheinungen jenes weiten Gebietes eigenartiger Bethätigung christlicher Frömmigkeit erwünschte und zuverlässige Auskunft gewährt, sondern auch den weiteren Kreisen der Freunde religions- und culturgeschichtlicher Forschung, sowie nicht zum mindesten auch den Vertretern der Socialwissenschaft manche willkommene Winke und ungeahnte Aufschlüsse bietet und ferner bieten wird. Nach einer hauptsächlich den Begriff der Askese, ihr Wesen und ihre Verbreitung, ihre Formen und Arten, sowie die für die geschichtliche Darstellung derselben benutzten Quellen und Hülfsmittel erörternden Einleitung (S. 1—31), gliedert Zöckler seinen Stoff in dem vorliegenden Bande, der uns bis 1453 geleitet, in zwei Teile. Im ersten führt er uns die vorchristliche Askese vor (S. 32—135), und zwar A. bei den von der abendländischen Culturwelt entfernteren Völkern (S. 34 bis 87), wobei besonders — ein sehr lehrreicher Abschnitt — die Inder in Betracht kommen, und B. in der abendländisch-

heidnischen Völkerwelt (S. 87—135), ein Abschnitt, aus dem Ref. die §§ 3 und 4 (die Griechen und Römer in älterer, vorphilosophischer Zeit; Hellas und Rom unter Einwirkung pythagoreischer und späterer Philosophie sowie orientalischer Culte) auszeichnen möchte. Der zweite, die christliche Askese vorreformatorischer Zeit oder die Periode der christlichen Klosterheiligkeit umfassende Teil (S. 136—Schluss) schildert zunächst — und hier betritt der Verf. das ihm besonders heimische Gebiet — die Zeit der ersten Liebe, etwa 30—320, und zwar in den Hauptformen der in der Kirche und bei den Gnostikern entwickelten Individual-Askese (S. 149—174), woran sich die frühesten Anfänge des Mönchtums schliessen (S. 174—188). Zustimmend begrüsst Ref. hier den die Antoniusbiographie des Athanasius behandelnden Anhang (S. 188—192). Mit Recht verteidigt Zöckler eingehend die Echtheit der Schrift gegen Weingarten; doch scheint ihm entgangen zu sein, dass gegen diesen schon A. Hilgenfeld in dieser Zeitschrift (1878. I, S. 143 f.) und Weingarten's Lehrer Hase in den Jahrbüchern f. prot. Theol. VI, 1880, S. 418—448: „Das Leben des heil. Antonius", Athanasius als Verfasser der Schrift in Schutz genommen haben. In einem zweiten Abschnitt folgt dann „des orientalisch-christlichen Mönchtums Blütezeit, mittlere Zeit und Verfall" (etwa 320—1453). Von vorzüglicher Anschaulichkeit sind hier die Abschnitte, wo uns Zöckler mit den grossen Mönchen der classischen Zeit in der griechischen Kirche während des 4. und 5. Jahrhunderts und sodann mit dem in mancher Beziehung anders gearteten, von Basilius und Theodorus von Studium bestimmten byzantinischen Mönchtum, auch dem des Athos, eingehend bekannt macht. Ein Abschnitt über das anatolische Christentum und den Islam in Bezug auf ihr asketisches Verhalten (S. 299—322) beschliesst das Buch. Von besonderem Werte sind — das möchte Ref. hervorheben — die in diesen letzteren Abschnitten mehrfach (S. 193, S. 212—224) sich findenden Auseinandersetzungen über die Quellen. Wer, wie Ref., nicht blos in denen der classischen, sondern auch der byzantinischen Zeit sich einigermassen umgesehen hat, weiss, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, und wird es dem Verfasser Dank wissen, diese z. T. verzwickten und umstrittenen Fragen so lichtvoll und geschickt behandelt zu haben. Ref. sieht dem Abschluss des verdienstvollen Werkes mit Spannung entgegen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Ludwig Lazarus, Über einen Psalmencommentar aus der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts p. Chr. (Wiener Zeit-

schrift für die Kunde des Morgenlandes, IX. Band. 1895). 8. S. 1—68.

Von einem syrischen Psalmencommentare hatte G. Bickell in Rom ein beträchtliches Stück in einer Hs. des 15. Jahrhunderts gekauft, von Ps. LXXIX, 9[b] bis CXXV reichend, freilich mit Lücken, so dass Ps. XCVIII—CII fast vollständig fehlen. Einige Kenntnis gab er in seinem Conspectus rei Syrorum literariae p. 40, not. Im Herbst 1892 stellte er die Hs. Herrn Dr. L. Lazarus zur Verfügung. Dieser veröffentlicht nun die Ergebnisse seiner sorgfältigen Forschung.

Das Stück gehört einer Homilien-Sammlung über alle 150 Psalmen in 3 Büchern zu je 50 Psalmen an. Die beiden ersten Teile (Ps. I—C) sind erhalten in dem Brit. Museum, Ps. I bis LXVIII in der Vaticana. Von dem dritten Teile (Ps. CI—CL) kannte man bis jetzt nur eine arabische Übersetzung.

Als der Verfasser dieses Commentars galt bisher Daniel von Ṣalaḥ um 700 a. D. Dieser kann aber nicht der ursprüngliche Verfasser sein, welcher ausdrücklich 853 aer. Seleuc. (542 a. D.) als das laufende Jahr angiebt. Der Commentar erweist sich auch sachlich und sprachlich als ursprünglich griechisch geschrieben. Nun erwähnt Barhebraeus bei dem Maroniten Naironus von dem hervorragenden Monophysiten Severus einen Commentar zu den Psalmen. Barhebraeus setzt auch den Tod des Severus ausdrücklich auf den 8. Februar 543 (nicht den 28. Februar 539, wie Assemani annahm). Dem gemässigten Monophysitismus des Severus huldigt auch der Verfasser dieses Commentars, welcher also für Severus oder mindestens für einen Gesinnungsgenossen desselben zu halten ist.

Diese sehr einleuchtende Ansicht unterstützt Lazarus durch Ausführungen über jüdische Traditionen, deren Kenntnis der Verfasser verrät (S. 25—29), exegetische Bemerkungen desselben (S. 30—40), vorkommende Personen (S. 40—43), Sprachliches (S. 43—46). Eingehend stellt er fest das Todesjahr des Severus Antiochenus (S. 47. 48). Als Proben giebt er die Homilien 83. 95. 115 (S. 48—67) und schliesst mit einem Nachtrage über in dem Commentare erwähnte slavische und orientalische Völker (S. 67. 68).

Der Herr Verfasser hat nichts unterlassen, um seine Ansicht zu begründen. Endgültige Entscheidung wird die wünschenswerte Veröffentlichung des ganzen Commentars ergeben. A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

V.

Melanchthon's Stellung als Reformator.

Zum vierhundertjährigen Gedächtnis seines Geburtstages, des 16. Februar 1497.

Von

Lic. th. O. Vogt,

Pastor in Weitenhagen bei Greifswald.

(Fortsetzung und Schluss.)

III.

In unmittelbarem Zusammenhang mit diesem mangelnden Verständnis für das Wesen der Geschichte stand es, dass auch das Wesen des Menschen selbst lediglich nach dogmatischen Kategorieen, nicht im Lichte der Erfahrung angeschaut wurde. Man verstand nicht, dass das Leben des Menschen selbst, als einer Creatur, von vornherein ein Werden, nicht ein Sein ist. Wie er zum Gebrauch seiner Glieder und Sinne nur allmählich heranwächst, kann selbstverständlich sein sittliches Vermögen ihm nicht als ein von vornherein fertiges gegeben sein. Vielmehr besteht die Sittlichkeit eben darin, dass die Natur — nicht nur die leibliche, sondern auch die innere Welt der Gedanken und Willensrichtung — fort und fort unter den herrschenden Einfluss der innerlich sich bezeugenden oder ihm von aussen zum Bewusstsein gebrachten göttlichen Bestimmung gestellt werde[1]).

[1]) Melanchthon wusste gar wohl von der Abhängigkeit des menschlichen Willens von natürlichen Trieben zu reden, nicht nur in seinen

Es ist gemeinsame christliche Überzeugung, dass dies sittliche Bewusstsein nur als religiös-sittliches volle Kraft und Wahrheit hat. Und es entspricht ganz der durch biblische Aussprüche wie „Gott schuf den Menschen sich zum Bilde", „seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel", „wir sollen göttlicher Natur teilhaftig werden" gegebenen Anschauung, wenn Melanchthon die Normen des sittlichen Verhaltens als Ausdruck des göttlichen Wesens selbst hinstellte und damit bei aller Selbständigkeit des religiösen Factors der innigen Verbindung desselben mit dem sittlichen, welche das eigentümliche Wesen des Christentums ausmacht und welche er insonderheit zur Geltung zu bringen sich als Aufgabe gestellt sah, ihre tiefste Begründung gab. Kann aber das sittliche Vermögen, mit anderen Worten die Freiheit des Menschen, der Natur der Sache nach nur aus kleinem Keime — und zwar durch seine Selbstthätigkeit unter Einwirkung der Religion — allmählich zu voller Kraft sich entfalten: so ist die kirchliche Anschauung von vornherein ausgeschlossen, an welche gleichwohl die Reformatoren streng gebunden blieben, dass der erste Mensch im Besitz sittlicher Vollkommenheit in die Welt eingetreten und durch eine einzige Handlung — deren Unbegreiflichkeit durch die Einwirkung des Teufels nur verschleiert, nicht beseitigt wird — nicht nur sich selbst, sondern auch seine Nachkommen des Vermögens zu wahrer Sittlichkeit völlig beraubt habe — eine Anschauung, welche vielleicht durch einzelne Schriftstellen, jedenfalls aber nicht durch die biblische Gesamtlehre an die Hand gegeben wird. Die sittliche Verantwortlichkeit kann ja nur dem Mass des sittlichen Vermögens entsprechen. Der erste Mensch konnte

philosophischen Schriften, sondern auch in theologischen, wenn es sich darum handelte, aus der Gebundenheit des menschlichen Willens das Bedürfnis der göttlichen Gnadenwirkung nachzuweisen. Aber er dachte nicht daran, dieser Reflexion bei theologischer Beurteilung der Frage von Sünde und Schuld einen Einfluſs zu gestatten. Zwingli wurden seine Versuche in dieser Richtung gar sehr verargt. S. über ihn Dilthey 125. 526.

unmöglich am Beginne seiner sittlichen Entwickelung eine so verantwortungsschwere That begehen, welche ihn, ja auch seine ganze Nachkommenschaft der ewigen Verdammnis anheimfallen machte. Kehrseite dieser ganz unhistorischen Anschauung vom Menschen ist dann jene abstract begriffsmässige Anschauung vom Wesen Gottes, welche dem Grundcharakter der biblischen Offenbarung durchaus nicht entspricht, dass nämlich seine Heiligkeit ihn nötige, um einer Sünde willen den ganzen Menschen zu verdammen. Ein so radicales Verfahren stände nicht einmal dem Richter zu. — Drakon's Gesetze waren nicht nur unweise, sondern überschritten auch die obrigkeitliche Befugnis[1]). Der neutestamentlichen Grundanschauung widerspricht es aber durchaus, Gott lediglich als Richter zu fassen[2]), er will viel mehr noch als Schöpfer und Vater betrachtet sein.

Wohl trennt jede unvergebene Sünde den Menschen von Gott. Deshalb aber noch nicht Gott vom Menschen. Versteht es sich für den Christen von selbst, dass er sein Bestes — und das ist eben die Freiheit — nur Gott verdanken, nur durch die innere Verbindung mit ihm behaupten und immer neu gewinnen kann, so andrerseits, dass die völlige Verlassenheit von Gott, welche Vorbedingung der Verdammnis ist, erst eintreten kann, wenn die Entwickelung vom schlimmen Anfang zum schlimmsten Ende ausgereift ist. Dazu darf hier nicht vergessen werden, was anderwärts behauptet wird, dass ein Geschöpf doch nie dadurch allein, dass es geschaffen ist, in sich selbst schon ein ewiges Dasein hat, sondern solches immer nur der erhaltenden Liebe Gottes verdankt. Wäre nun aber auch denkbar, dass Gott das ewige Fortbestehen ihrem Zweck durchaus widersprechender und darum Höllenqualen unterworfener Wesen bedürfte und beliebte, um etwa die Verwerflichkeit der Sünde, sein Recht

---

[1]) Treffend sagt Zwingli, exp. fidei bei Niemeyer § 65: Justitia sine aequitate et misericordia summa injuria est. Freilich auch umgekehrt.

[2]) S. Ritschl bei Fr. Nitzsch, Dogmatik S. 492.

und seinen Willen, sie zu strafen, zu erweisen, so wird diese Möglichkeit doch dadurch ausgeschlossen, dass ein zur Ewigkeit bestimmtes Wesen nie blos Mittel zum Zweck sein kann, sondern in sich selbst seinen Zweck haben muss. So bleibt es ein bedauerliches Zeichen scholastischer, d. h. schülerhafter Befangenheit, wenn man an diesem System nur im Einzelnen bessern will, statt es im Ganzen als unhaltbar aufzugeben.

Wenn Harnack von Luther sagt, er gerade habe erst mit der kirchlichen Christologie wieder vollen Ernst gemacht, so gilt dies gewiss in noch höherem Masse von der kirchlichen Erbsündenlehre. Tadelt er doch ausdrücklich Augustin, dass er es nicht streng genug damit nehme.

Es entsprach nun dem religiösen Radicalismus, welcher zugleich Luther's Stärke und seine Schwäche ausmachte, dass er die Schwierigkeiten, welche sich aus jedem Widerspruch der Dogmatik mit dem wirklichen Sachverhalt sich ergaben, wenig empfand, oder wo er sie empfand, eher ihrer sich freute, als einen Anlass zur Modification seiner dogmatischen Anschauungen zu entnehmen. Abgesehen von seinen besonderen religiösen Erfahrungen machte es ihm gerade seine eigene gewaltige Naturkraft, seine cholerische Naturanlage, zum Bedürfnis, das Göttliche nur in seinem Gegensatz zur Natur aufzufassen — sodass alles Menschliche ihm gegenüber für nichts zu gelten habe. Dazu mochte auch die harte Erziehung, die er selbst in der Jugend erfahren hatte, ihn in der Anschauung befestigt haben, dass der Mensch ohne die, aller Vernunft widersprechende Offenbarung Christi Gott nur als schrecklich zürnenden Richter empfinden könne. Umgekehrt verhielt es sich mit Melanchthon. Weil ihm vermöge seiner geringeren Naturkraft und seines melancholischen Temperaments, seiner zarten Empfindlichkeit, der für alle Erwägungen zugänglichen Beweglichkeit seines Geistes ihm nicht so wie Luther in seiner kraftsprühenden Natur eine energische Bethätigung dessen, was in ihm lebte, selbstverständlich war, sondern dieselbe immer erst äusseren

und inneren Hindernissen abgerungen werden musste: so erfuhr er an sich selbst, dass ein Beruhen allein in der Gnade Gottes, wie es Luther zu betonen pflegte, in der Gerechtigkeit Christi als einer für uns vorhandenen Leistung leicht zu einem verderblichen Quietismus führe und erkannte es daher als seine Lebensaufgabe, neben der göttlichen Gnade die menschliche Freiheit, neben dem religiösen Element das sittliche zu betonen. (Vgl. Dilthey S. 250.)· Dass er damit eine notwendige Ergänzung der lutherischen Lehre gegeben, wird neuerdings auch von Männern wie Kahnis, Luthardt und Kübel anerkannt; ja gewissermassen schon von der Concordienformel.

Niedner bemerkt richtig (Kirchengeschichte 1866. S. 700): „Die von Melanchthon vollzogene Setzung eines Mitthätigwerdens des Subjects anstatt des blossen Passivbleibens neben der objectiven Heilsgnade und die durch den Überrest in der verderbten Natur blos möglich gebliebene, durch zuvorkommende Gnade erst wirklich werdende Wirkung des Gnadenwirkens habe Luther nicht gebilligt, er habe sie aber auch nicht verwerfen können." „Denn seine Beschränkung des Absolutismus der Gnadenwahl, d. i. der Vorherbestimmung zu Empfangen oder Nichtempfangen der Heilsmittel musste eben so gültig sein für den göttlichen Absolutismus bei Anwendung der Heilsmittel. Beide Einschränkungen forderten freilich auch Einschränkung einer Absolutheit menschlichen Naturverderbens." Letztere Folgerung wagte aber auch Melanchthon nicht zu ziehen. Er machte freilich einen Ansatz dazu, indem er — wie Herrlinger R. E.[2] 9, 507 bemerkt —, „damit der Übergang aus dem Stande der Sünde in den der Gnade ein sittlicher sein könne, den Menschen auch schon im Stande der Sünde als sittliches Subject gedacht haben will" —, indem er die ihm gebliebene Bewegungsfreiheit hervorhebt. Gleichwohl nimmt er mit der andern Hand, was er mit der einen giebt, indem er den vermöge der natürlichen Willensfreiheit vollzogenen Acten

jeden sittlichen Wert abspricht. Es soll ein blos formales Vermögen sein, welches sittlichen Inhalt erst durch die, aus der Rechtfertigung folgende Wiedergeburt erhalten soll. Herrlinger (Theologie S. 76. 87. 96, vergl. Lipsius 352f.) erkennt das Schwankende und Inconsequente seiner Äusserungen hierüber an. In wesentlicher Übereinstimmung mit Luther (Galaterbrief W. VIII, 2348, Genesiscommentar I, 878) erkennt er einerseits die Tugenden der Heiden als dona Dei an, welche, weil dem Gesetze Gottes gemäss, auch von irdischen Erfolgen gekrönt seien (XXI, 817) — spricht ihnen aber doch allen Wert ab, weil sie nicht aus der Liebe zu Gott hervorgegangen, wobei er ihnen oft in willkürlichster Weise unlautere Motive unterlegt und ebenso willkürlich einen Unterschied von gleichen Handlungen solcher Personen construirt, die er als auf dem Boden biblischer Offenbarung stehend ansieht. So heisst es zum Kolosserbrief (Galle, Melanchthon S. 297): naturale quoddam in homine donum et opus dei est prudentia humana et libertas in delectu rerum. Im Liber de anima (XIII, 130) erkennt er an, dass talis virtus ut in Scipione non est sine singulari motu divino, sicut honeste dictum est a Cicerone: nulla excellens virtus est sine afflatu divino. — Andrerseits aber heisst es (Loci von 1521. XXI, 100), dass zwar bei Sokrates Standhaftigkeit, bei Xenokrates Keuschheit, bei Zeno Selbstbeherrschung zu finden sei, diese Schatten von Tugenden seien aber nicht für wahre Tugenden, sondern für Laster zu halten, weil sie in unreinen Seelen sich fanden, ja aus Selbstliebe hervorgingen. Sokrates sei standhaft im Ertragen gewesen, aber aus Ruhmliebe und Selbstgefälligkeit; Cato tapfer, aber aus Ehrgeiz. Gott habe solche Schatten von Tugenden nicht anders unter die Menschen ausgeteilt, wie Schönheit, Reichtum u. dgl. (also ohne inneren Wert!). Von Cicero behauptet er, alle seine Beurteilung der Tugend ginge von der Selbstliebe aus. Bei Plato findet er Hochmut und Stolz, bei Aristoteles nichts als Streitsucht. Später lauten die Urteile vielleicht minder schroff, verfolgen aber wesent-

lich dieselbe Tendenz. XXI, 677: Atticus handelt gut, aber nicht um Gottes willen. Alexander's Tapferkeit war ein Geschenk Gottes und ausgezeichnete Tugend, und die Dinge, die er vollbringt; aber Alexander selbst [in der innersten Richtung seiner Persönlichkeit] hat nicht das Ziel im Auge, Gott zu dienen und durch seine Regierung die wahre Erkenntnis Gottes zu verbreiten. Er glaubt sogar nicht, dass seine Hand im Kampfe von Gott geleitet werde, sondern glaubt, dass durch Zufall und seine Tüchtigkeit die macedonische Macht wachse. Deshalb Gott vernachlässigend, bewundert er sich selbst allzusehr, will wie ein Gott verehrt werden, tötet die Freunde, von denen er meint, nicht genug verherrlicht zu werden, stürzt in schändliche Begierden. Diese Makel zeigen, wie vorher sein Herz unrein gewesen. Daher befleckte die Unreinheit des Herzens auch die Tugenden und brachte nachher offenkundige Frevelthaten zu Tage. — Obgleich Nero und Epikur viel schwerer sündigen, als Cato, sind beide von schrecklichen Todsünden belastet und stehen unter dem ewigen Zorn Gottes. Es ist unnötig, bei Unwiedergebornen nach Unterschied zwischen Todsünden und verzeihlichen zu fragen. Denn alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde (!!) — Cato ist ohne wahres Licht der Anrufung Gottes, flieht Gott — murrt gegen ihn; als er sich in seiner, seiner Meinung nach gerechten Sache im Stich gelassen sieht, da geht ihm alle Überzeugung von Gott verloren. „Daher sind alle seine Handlungen verdammt." — XXVIII, 409, vgl. 382, wird von Scipio und Atticus behauptet, „sie zügelten die sündigen Regungen nur durch die Vernunft; Joseph und Paulus zügelten sie durch den hl. Geist und dessen Regungen: wahren Schmerz, wahren Glauben, Gottesfurcht und Gebet". Ebenso XII, 653: „Scipio habe, indem er sich fremden Weibes enthielt, nur sein Bewegungsvermögen in Thätigkeit gesetzt, Joseph dies gleichfalls gethan, aber unterstützt durch Bedenken des Wortes Gottes, und indem ihn der hl. Geist zur Anrufung seiner Hülfe und zum Verständnis und Liebe

der Keuschheit leitete.“ (Nebenbei ist hier auch dies übersehen, dass nach den Erzählungen jenen Männern vielmehr der höhere Ruhm gebührt, so fest in der Keuschheit gewesen zu sein, dass es sie gar nicht erst den Kampf mit der Versuchung kostete, wie ihn hier Melanchthon auch bei Joseph voraussetzt.) Über dem einseitigen Hervorheben der menschlichen Sündhaftigkeit kam selbst auf dem Boden der christlichen Wiedergeburt die Thatsache nicht zur Anschauung, dass es doch auch wirklich im Guten gefestigte Charaktere giebt. Übrigens bedarf es kaum des Nachweises, wie hier neben richtigen Beobachtungen — besonders über Alexander — doch das einseitige Betonen des religiösen Factors es zu einer unbefangenen Würdigung des sittlichen nicht kommen lässt, und die Stellung zu Gott in viel zu äusserlicher Weise bedingt wird durch ohne sein Zuthun dem Menschen von aussen zugeführte Kenntnisse von Gott. Wie verkehrt ist doch die Anwendung von Röm. 14, 23. Wie fehlt die Würdigung des biblischen Grundsatzes, dass die Beurteilung sich nach dem Masse des gegebenen Vermögens und der gegebenen Erkenntnis richte (Luc. 12, 47. 48. Röm. 5, 13). Insbesondere wird von ihm wie von Luther in Verkennung der sittlichen Natur des Glaubens und der dadurch bedingten relativen Notwendigkeit des Zweifels der letztere unbedingt als die grösste Sünde hingestellt (s. z. B. XXVIII, 395. XXI, 255 u. ö. XV, 354). So fehlt auch die Unterscheidung von einem blossen Mitvorhandensein sündiger Triebe, wie es auch bei einem Sokrates und Scipio gewiss nicht zu leugnen ist, und einem solchen Überhandnehmen derselben, wie es bei Alexander sich zeigt. Es wird nicht gefragt, ob jene Tugenden der besten Heiden, wenn auch zur Rechtfertigung vor Gott nicht ausreichend, nicht doch ihren positiven Wert haben — ohne welchen sie doch Melanchthon nimmer so ausgiebig zur ethischen Ermunterung seiner Zuhörer hätte gebrauchen können, wie er es in seinen Vorlesungen über die classische Litteratur, in seinen historischen Vorträgen thut. So perhorrescirt er kaum weniger als Luther den Gedanken, wel-

chen Zwingli — am unumwundensten in der expositio fidei — ausspricht, dass auch die besten der Heiden selig geworden sein möchten. Zwingli betont dabei aber nur noch entschiedener wie Melanchthon, dass die Heiden alles, was sie von Gotteserkenntnis und Tugend besitzen, nicht etwa nur Überbleibseln der natürlichen Ausrüstung, sondern directer göttlicher Einwirkung verdanken —, wobei er sich mit vollem Recht auf die Rede griechischer Kirchenväter von den Lichtstrahlen, die der Logos auch in die Heidenwelt geworfen, gründen kann. Einmal findet sich eine zu Zwingli's erasmischer Auffassung sich hinneigende Äusserung, welche aber bald wieder durch die schroffere Anschauung ersetzt wird (s. Galle 321 A).

Für Luther wie für Melanchthon ist solche directe göttliche Einwirkung ausserhalb der biblischen Offenbarung undenkbar. Um nicht zu grausam zu sein, treibt sie denn wohl ihr Herz, die Wirkung derselben möglichst ausgedehnt zu denken. So sollen nicht nur Naeman und die Niniviten, sondern auch Könige Assyriens und Babyloniens dadurch zur Seligkeit gelangt sein, dass ihnen durch alttestamentliche Männer Kunde der Verheissung von Christo zugekommen sei (Walch VIII, 2003—2005. I, 554. Köstlin, Lehre II, 373—376). Freilich zugleich ein Beweis, wie äusserlich supranaturalistisch und darum mechanisch die Wirkung des blossen Wissens von der Offenbarung gefasst wurde. Es fehlt unseren Reformatoren auch hier die lebendige Anschauung einer historischen Entwickelung, in welcher ein lebendiger Organismus nur so zu Stande kommt, dass ein Organ nach dem andern sich ausbildet, aber doch so, dass die volle Ausbildung durch die Wechselwirkung der Organe untereinander zu Stande kommt, wobei aber vor Gott es nicht darauf ankommt, ob erst mehr das eine oder das andere, das sittliche oder das religiöse, Sündenerkenntnis oder Heilsvertrauen zu bestimmterer Ausprägung gekommen. Melanchthon's Bemühungen gingen ja eigentlich darauf aus, eine geschichtliche Entstehung und Entwickelung des Heils-

lebens im Einzelnen wie in der Gesamtheit zur Anschauung zu bringen; aber die schroffe Absolutheit und Gegensätzlichkeit, in welcher Luther alles unter die dogmatischen Kategorieen Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, göttliche Bestimmung und Freiheit brachte, schloss die Möglichkeit einer wirklichen Entwickelung aus.

In seinen späteren Schriften macht Melanchthon einen Ansatz, die *στοργαί*, die natürlichen, sittlichen Triebe, zu welchen dann weiter auch Triebe der Selbsterhaltung, der Freude am irdischen Besitz und Genuss, welche, an sich nicht sündlich, auch im Wiedergebornen bleiben, von der Sünde der Selbstsucht und Concupiscenz, welche erst da eintritt, wo jene gegen den Willen Gottes sich behaupten wollen, zu unterscheiden: aber zu einer ernstlichen Durchführung dieser, für den Schuldbegriff wichtigen Unterscheidung kam es nicht. Kaum weniger scharf als Luther wies Melanchthon den Versuch Zwingli's zurück, die Lehre, dass die Erbsünde für sich als verdammliche Schuld zu rechnen sei, in Zweifel zu ziehen. Heutzutage ist wohl allgemein anerkannt, dass hinsichtlich der Schuld und Zurechnung ernstlicher unterschieden werden müsse. Noch weniger kam man auf den, erst neuerdings von J. P. Lange gefassten Gedanken, dem Fluch der Erbsünde einen Erbsegen entgegenzustellen. Um die Gnade absolut wirken zu lassen, wurden alle Anknüpfungspunkte für dieselbe abgeschnitten und so die Bedingungen geschichtlichen Werdens aufgehoben.

Wollte Luther vor dem Eintritt der Rechtfertigung im Menschen nichts als Sünde sehen, so sollte dann mit dem Anfang gleich das Ganze gesetzt sein: wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit, statt das Gesetz der Entwickelung im Auge zu haben, wo aus dem gesetzten Keim ein Blatt und Zweig nach dem andern sich entfaltet; und zwar beim Menschen immer nur durch seine freithätige Mitwirkung. Während er so einerseits, gerade auch in den Thesen gegen den Antinomismus, den Christen, sobald er nur das Wort von der Sündenvergebung angenommen hat,

sofort auf der idealen Höhe der Vollkommenheit erblicken will, für welche „das Gesetz nicht mehr gegeben ist“ — so hält er andrerseits — weil er eben den Anfang, die Rechtfertigung im engeren Sinne der Sündenvergebung, allzusehr für das Ganze nahm — hält er den Christen nun fort und fort an diesem Anfang fest und setzt voraus, dass der Christ in denselben schweren Gewissensängsten, aus welchen er doch durch den Glauben an das Evangelium ein für allemal befreit sein soll, fort und fort beharre, und er daher sein ganzes Leben hindurch kein wesentlicheres Bedürfnis habe, als dieselbe fortwährend aufs Neue sich zusprechen zu lassen — hierauf z. B. auch die Bedeutung des Abendmahls wesentlich reducirt —, wogegen alle schon erlangte Festigkeit des Glaubens, alle Anfänge der Heiligung meist kaum in Betracht gezogen werden, so dass Schenkel's Vorwurf nur allzuviel Berechtigung hat (Wesen des Prot. II, 233): Luther bringe es nur zu einer Scheinerlösung, nicht sei bei ihm ein alter Mensch, der nach biblischer Darstellung erneuert werde, sondern der alte und der neue Mensch existiren neben einander. — Wohl finden sich namentlich in seinen älteren Schriften Äusserungen, in welchen er in die Gerechtigkeit Christi, die uns im Glauben geschenkt sei, auch ausdrücklich das mitbegreift, „dass wir im Herzen gesinnet werden wie er“, „sein Reich nichts andres ist, denn eine stete Übung auf Erden, dass wir von Sünden frei werden“, „Christus sitzt nicht müssig zur Rechten des Vaters, sondern wirkt stets kräftig in uns, gleichwie das Feuer im Metall“, „durch ihn müssen wir anfangen, fortfahren und hindurch zum Leben kommen“. Aber weit überwiegend ist doch, namentlich in späterer Zeit, die Zahl der Stellen, in welchen nur der Trost der Vergebung und die freudige Gewissheit von Gottes Schutz in äusseren Gefahren als Gnadengaben Christi hervorgehoben werden, wobei oft scharf betont wird (s. Schenkel I, 239), dass nur der Christus ausser uns, nicht irgend welche Wirkungen Christi in uns die Zuversicht der Erlösung begründeten: nicht die sittlichen Wirkungen,

denn diese bleiben bei der sündigen Verderbtheit der menschlichen Natur, die Luther nicht scharf genug zu betonen wusste, so unvollkommen gegenüber dem Vollkommenheit fordernden göttlichen Gesetz, dass Luther sie gar nicht in Betracht kommen lassen wollte[1]); nicht die gewonnene Zuversicht und Freudigkeit des Glaubens, denn so sehr Luther diese als sicheren Besitz und Kennzeichen des Wiedergeborenen zu bezeichnen liebte, so oft erfuhr gerade er persönlich, dass sie ihm unter Anfechtungen entschwanden. Und wenn er die letzteren, ihren oft vorwiegend körperlich-psychischen Ursprung verkennend, dem Teufel zur Last legte, so erschien der letztere damit doch eigentlich mächtiger als Christus: denn indem Jenes Macht eine höchst reale war, vermöge des durch Adam's Fall völligen Sündenverderbens, und weil er jederzeit das leibliche Wohlsein des Gläubigen zu schädigen, seiner Seele die schwersten Anfechtungen zu bereiten vermochte, so reducirte sich Christi Macht auf den idealen Trost, den er dem Gläubigen gewährte, dass Gott ihn nicht verdamme, dass er künftig noch einmal ihm die Seligkeit schenken wolle; dass er überhaupt die Macht habe, den Teufel zu besiegen, seine Gläubigen zu schützen, ohne dass oft von der realen Ausübung dieser Macht viel zu spüren war nach Luther's Anschauung. Wie es so geht, wenn ein Ziel mit allzu leidenschaftlicher Einseitigkeit verfolgt wird, verfehlte er dasselbe gerade dadurch: indem er in religiösem Eifer, den Menschen Nichts, Christum Alles gelten lassen wollte, um so die menschliche Selbstgenugsamkeit recht gründlich zu vernichten, erzeugte er in sehr vielen seiner Anhänger eine falsche Sicherheit, welche ohne Eifer der Heiligung, auf das blosse Fürwahrhalten der orthodoxen Lehre ihre Zuversicht gründete. Er beachtete nicht genug, dass keineswegs allen Menschen von Haus aus der gewaltige Gewissensernst innewohnt, welcher ihm selbst die Sündenver-

---

[1]) Auch wo er von „fromm sein" spricht, hat er meist nur den Stand der Rechtfertigung, nicht das Verhalten des Gerechtfertigten im Auge.

gebung zu dem Einen Gut gemacht hatte, auf das ihm alles ankam; dass jedes ernste Streben nach Gerechtigkeit selbst schon Wirkung desselben Gottesgeistes ist, welcher dann die Gnadengabe in Christo ergreifen lehrt. Indem weiter Luther, um den Glaubenstrost unumstösslich sicher zu haben, denselben auf nichts menschlich Subjectives, sondern nur auf das göttlich Objective gründen wollte, entkräftete er die Organe, mit welchen allein der Mensch die göttliche Gnade sich aneignen kann, und kam selbst so aus schweren Anfechtungen nicht heraus. Gewiss ist es richtig, dass wir unser Vertrauen zu Gott nicht auf eigene Leistungen, sondern nur auf seine Gnade zu gründen haben; aber dennoch wäre jenes Vertrauen illusorisch, wenn der Besitz der Gnade sich nicht in sittlichen sowohl wie in religiösen Wirkungen spürbar machte. Damit, dass diese unvollkommen bleiben, ist noch nicht gesagt, dass dieselben überhaupt nicht deutlich erkennbar seien. Es ist auch hier jener begriffliche Radicalismus, welchem der Sinn für das allmähliche Werden fehlt, und welcher deshalb das Unvollkommene für gar nicht vorhanden achtet. Die Schrift lehrt deutlich an der Macht der Liebe in uns die Gewissheit über den Besitz der Gnade stärken (1 Joh. III, 14. V, 18 f.). Gelegentlich findet sich dieser Gedanke auch einmal bei Luther (s. Köstlin, Th. II, 458), und auch Melanchthon nennt Apologie Cap. III art. 6 p. 116[1]) die bona opera als eines der mannigfachen Versicherungszeichen, welche das furchtsame Gewissen für die Gewissheit der Vergebung der Sünden bedürfe. In ihrer gewöhnlichen Lehrweise tritt aber dieser Gedanke durchaus zurück. Erst Calvin weiss demselben unbefangener seine sichere Stelle anzuweisen.

Ebenso ist es richtig, dass unser Glaube sich nicht auf die eigenen Empfindungen freudiger Zuversicht gründen kann. Gerade diejenigen, welche es am ernstesten nehmen mit den sittlichen Aufgaben des Christen, wie mit der Erkenntnis der religiösen Wahrheit, und denen das Reich Christi am eifrig-

[1]) Nach Rechenberg's Seitenzahl.

sten am Herzen liegt, werden meist am schwersten mit Zweifel, Anfechtung und Trauer zu kämpfen haben. Aber die einfache Lösung der Schwierigkeit giebt hier der, von Luther als ungläubig verachtete Zwingli, indem er betont, dass die einmal gemachte Glaubenserfahrung durch alle Anfechtungen hindurch unverlierbarer Gewinn der Gläubigen bleibe. „Wer einmal glaubt," sagt er, „erkennt das als die wunderbarste That Gottes in ihm; aber er fühlt auch bald: ich kann gar nicht mehr anders; ich muss glauben trotz Allem in mir und ausser mir, was mir den Glauben nehmen will." Weder bei Luther noch bei Melanchthon habe ich diesen Gedanken, der den Kern der Sache trifft, gefunden. —

Indem Luther auf die Rechtfertigung aus Gnaden allein alles ankam, fasste er auch als Grundfehler der römischen Kirche, welchen zu bekämpfen ihm Lebensaufgabe war, eigentlich nur die pelagianische Werkgerechtigkeit ins Auge, während es sich in der That um ein complicirtes, aus widerstreitenden Elementen zusammengesetztes Gebilde handelte, und z. B. die Ablasspraxis aus ganz anderen Motiven hervorging als das mönchische Ringen nach Heiligkeit, dessen Vergeblichkeit er selbst im Kloster erfahren hatte. Ob er es mit der Busspraxis oder dem Messopfer oder Heiligencult zu thun hatte: immer behandelte er die „Werkgerechtigkeit" als den eigentlichen Grundfehler, während doch bei den letzteren beiden ganz andere Fälschungen der christlichen Religion die Hauptsache waren, und im Grunde alle frömmeren katholischen Christen eben deshalb so eifrig die von der Kirche anempfohlenen Übungen verrichteten, weil sie so tief davon durchdrungen waren, dass sie selber nicht gerecht seien und deshalb die von der Kirche dargebotenen übernatürlichen Heilsmittel begierigst sich aneignen wollten. Luther schied dabei nicht bestimmt genug zwischen der ungenügenden Erfüllung der von Gott gebotenen sittlichen Leistungen und den willkürlichen Gesetzesvorschriften der Kirche, welchen Unterschied auch Reformatoren niederen Ranges wohl zu machen wussten.

Melanchthon folgte also der Autorität Luther's, wenn er in den Verhandlungen mit der römischen Kirche zum öfteren den Artikel von der Rechtfertigung als denjenigen behandelte, auf dessen Behauptung es im Grunde allein ankomme, ohne zu beachten, dass Luther z. B. über die Möglichkeit, den Papst beizubehalten, doch ganz anders dachte, wie er. Erst in seinen späteren Schriften, nachdem er den in den Interimsverhandlungen in Betracht der „Adiaphora" begangenen Fehler erkannt hatte, pflegt er daneben die „Idololatrie" als einen Hauptfehler der römischen Kirche zu bekämpfen. —

Übrigens erkannte er wohl die aus einseitiger Betonung des Rechtfertigungsglaubens hervorgehenden Gefahren. Herrlinger sagt von ihm (HRE[2] 9 S. 506): „Die innere Befriedigung sucht Melanchthon ursprünglich nicht sowohl in dem religiösen Verhältnis als Frieden mit Gott, so auch nicht durch religiöse Übungen, sondern auf dem Wege sittlicher Selbstvervollkommnung. Aber er hat von Paulus gelernt, dass, was er sucht, nur auf Grund der Religion zu finden ist." Gerade er war, seitdem er Luther's Lehre kennen gelernt, eifrigst beflissen, von dem Trost der Rechtfertigungsgnade jede Reflexion auf die im Gläubigen selbst vorgegangene Umwandlung zum Guten fern zu halten. In der Apologie (s. Heppe II, 274. Herrlinger 11) erkennt er ausdrücklich an, dass die Schrift in zweierlei Weise von der Rechtfertigung rede, sowohl in dem Sinne des ex injustis justos fieri, seu renovari, wie in dem des justos reputari. Gleichwohl wird die erstere Bedeutung für den dogmatischen Sprachgebrauch abgewiesen (Herrlinger 60). Doch aber erkannte er früh genug die Gefahr, welche ein einseitiges Betonen des Rechtfertigungstrostes mit sich brachte, „dass Leute ohne Busse durch das blosse Fürwahrhalten der Lehre meinen, Vergebung der Sünden zu haben". Visitationsbüchlein (XXVI, 9. 51). Unablässig ist er deshalb beflissen, zu betonen, dass wir von Christo gleichzeitig Beides empfangen, Vergebung und die Gabe des Geistes zu neuem

Leben. Ausdrücklich bemerkt er (Loci XXI, 458. 1038 f.), dass er docendi causa die Vergebung der Sünden, mit welcher die adoptio et donatio vitae aeternae gleich zusammengehört, als ersten Grad von dem zweiten Grad, der donatio spiritus sanctus, qui novos motus in voluntate et in corde accendit, gubernat nos et inchoat in nobis novam vitam unterscheide, obwohl thatsächlich beide Grade verbunden sind. So heisst es denn Conf. Sax. Heppe II, 272: semper in justificatione simul fit inchoatio novitatis. Verhältnissmässig am vollständigsten finde ich seine Auffassung des Vorgangs in Kürze zusammengefasst im Ex. ord. XXIII, 18 f.: remissio peccatorum et reconciliatio gratuita nobis propter obedientiam filii donatur, et per eum fit veritas, i. e. vera et non evanescentia, sed aeterna bona nobis donantur i. e. in hac vita fit inchoatio vitae aeternae et conformitatis cum Deo, quae postea consummabitur, quia filius dei incipit in nobis renovare imaginem Dei, cum suo verbo nos assimilat per spiritum sanctum accendentem tales motus qualis ipse est. Ganz Gleiches wird unmittelbar nachher noch zweimal wiederholt in Bestimmung der justificatio und der gratia. Kurz wird auch gesagt: justificatione ex non habente filium fieri habentem filium. Enarr. Nic. XXIII, 451. Mehr verdunkelt wird der Zusammenhang, wenn statt des simul ein deinde eintritt, z. B. Postille XXIV, 81: primum dat nobis remissionem — deinde efficit in nobis novam justitiam. Oder wenn es gar heisst VII, 62: Es ist wahr, dass das ewige Leben gegeben wird um Christi willen aus Gnade. Gleichwohl sind die neuen Tugenden und guten Werke hoch von nöten.

Wenn nun — wie Ritschl, Lipsius 668, Dorner 350 gleichmässig bemerken — „die Notwendigkeit des Zusammenhangs beider Momente nur behauptet, nicht nachgewiesen wird“: so rührt dies einerseits daher, dass nicht sowohl Jesus in seiner gesamten Wirksamkeit, als nur sein Versöhnungstod als ein transcendenter, über unser Verstehen hinausgehender Act ins Auge gefasst wird; andrerseits daher,

dass der Gedanke, welcher Ex. ord. a. a. O. eigentlich nur ausnahmsweise einmal ausgesprochen wird: dass eben die Erneuerung ins Bild Gottes, die assimilatio an Christus das eigentlich uns geschenkte Gut sei, dessen Empfang uns nur durch die Sündenvergebung vermittelt werde, und dass andrerseits dies sich im ewigen Leben nur fortsetze und vollende, dass dieser Gedanke nicht genug hervortritt[1]). Offenbar war es ein Versuch, einen Heilsprocess darzustellen, wenn Melanchthon, indem er die Rücksicht auf Leistungen des Menschen von der Rechtfertigung ausschloss, dann aber erklärte bona opera ad salutem s. vitam aeternam esse necessaria. Der Hergang war dann einfach folgender: 1. Durch das Gesetz wird der Mensch zur Busse geweckt, d. h. zum Verlangen nach Vergebung; 2. diese ergreift er im Glauben an die Versöhnung durch Christum, welche mit der Kindesannahme zugleich die Vergebung bietet; 3. so erst zu wahrer Gottesliebe und Gottvertrauen erweckt, lebt er gottgefällig; 4. so wird er des ewigen Lebens teilhaftig, dessen gewisse Verheissung sowohl erst die volle Grösse des mit Kindschaftsannahme Gegebenen ausmachte, als zum Ausharren in der Heiligung ihn ermunterte. Eingeschüchtert durch Luther's Widerspruch — welcher mit dem Anfang auch schon das Ende gesichert, und auch bei letzterem das „nur aus Gnaden" unbedingt festgehalten haben wollte, gab Melanchthon den Zusatz „ad salutem" ausdrücklich auf. Damit war aber dem ganzen Constructionsversuch die Spitze abgebrochen. Wenn auch seine Schüler noch von einer zwiefachen Notwendigkeit der guten Werke reden: einer necessitas consequentiae und einer debiti, so sehen wir Melanchthon selbst sich fortab meist nur an die letztere halten. Es muss auffallen, dass er, wo er auf die sittliche Bewährung des Glaubens zu sprechen kommt, regelmässig aus der beschreibenden in die

---

[1]) Auch VIII, 64 heisst es einmal: aeterna vita est spiritualis vita et obedientia — ipsa vita aeterna est novitas omnium virtutum, qua efficimur conformes Deo (Herrlinger 34).

ermahnende Redeweise übergeht: „wir sollen“, während Calvin ohne Bedenken die erstere festhält.

Mangelhaft war an jenem Satze zunächst freilich dies, dass Melanchthon von den römischen Gegnern den Ausdruck bona opera aufnahm, welcher allzusehr an vereinzelte äussere Leistungen denken lässt. Wenn Melanchthon, der protestantischen Anschauung gemäss, wiederholt betont, dass er gerade auch interni motus cordis im Sinne habe, so war hierfür jener Ausdruck doch wenig geeignet. Andrerseits war aber Hauptfehler jenes Satzes vielmehr der, dass er die Verbindung der „bona opera“ und der „salus“ noch nicht eng genug zog, indem er immer noch der Auffassung Raum liess, als handle es sich um einen willkürlichen Lohn für willkürlich geforderte Leistungen, statt zu betonen, dass Seligkeit ohne sittliche Lauterkeit überhaupt ein Unding ist. Wir vermissen bei Melanchthon wie bei Luther den Gedanken, dass die Vergebung für sich allein für den wahrhaft Bussfertigen keinen Wert hat, weil ihm die Sünde selbst das grösste Leid ist: ein Gedanke, den Zwingli so energisch ausspricht mit den Worten[1]: „Es wäre besser gewesen, einen Erlöser nicht zu schicken, als ihn so zu schicken, dass an unserer früheren Zuständlichkeit nichts geändert würde: es wäre lächerlich gewesen, wenn Gott beschlossen hätte, den Menschen durch so hohen Preis zu befreien, den er nach der Befreiung dann von denselben Lastern befleckt liesse. Ein Christ sein heisst nichts anderes, als ein neuer Mensch sein.“ Dabei verkennt er nicht, dass die bleibende Sündhaftigkeit den Christen in der Demut und im Bedürfnis der vergebenden Gnade erhält. — Eben so würde man klarer erkannt haben, dass das Werk der Erlösung wesentlich darin besteht, den Menschen von sündiger Gebundenheit zur sittlichen Freiheit zu führen und so für die schwierige Frage von Gnade und Freiheit der richtige Gesichtspunkt der Beantwortung gefunden sein (vergl. Lipsius § 694).

[1]) Werke ed. Schuler u. Schulthess III, 192, vgl. III, 325.

Eben so würde auch das Gesetz in seiner Eigenschaft als wohlthätiger Bestandteil der göttlichen Heilsoffenbarung richtiger gewürdigt sein — wie das Schenkel II, 226 fordert, und Dorner (S. 287. 342, vgl. Baur, Zwingli's Theol. II, 798) bei Zwingli findet, von welchem er sagt: ihm war das Evangelium bestimmter darauf gerichtet, das Recht des Gesetzes auf Erfüllung und damit Gottes Ehre zu verwirklichen.

Wenn Melanchthon sagt: mit der Rechtfertigung giebt Christus dem Gläubigen den hl. Geist, so übersieht er nicht, dass der Glaube selbst schon vom hl. Geist gewirkt sei (s. Herrlinger 54). Er hat nur noch nicht eine so treffende Formel zur Lösung des anscheinenden Widerspruchs gefunden, wie sie Schleiermacher giebt mit der Unterscheidung: bis zur Bekehrung wirke der hl. Geist nur auf den Menschen, nach ihr in ihm, weil von seinem innersten Personenleben angeeignet. Auf ein solches Wirken des göttlichen Geistes war aber auch die zur Busse führende Weckung des sittlichen Gewissens zurückzuführen, welche Luther in schroffer Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium allzusehr als einen, für das Heilswerk nicht in Betracht kommenden Besitz des „natürlichen Menschen" behandelte. Von Melanchthon's Bemühungen um Klarstellung dieses Verhältnisses ist oben gezeigt worden, wie auch er nicht dazu gelangte, den Gesichtspunkt der „vorbereitenden Gnade" hier durchschlagend zur Geltung zu bringen, welche ebenso religiöse, wie sittliche Regungen schon im „natürlichen Menschen" hervorruft.

Von Interesse wäre es, die Echtheit des „fragmentum de justificatione" (X, 112), dessen Fundort dort nicht genau angegeben, bestimmt feststellen zu können. Melanchthon geht dort nämlich über seine sonstigen Äusserungen hinaus, indem er bestimmter als sonst einen Fortschritt in der Heiligung fordert, der auch den Lohn zunehmender Glückseligkeit mit sich führe: wir sollen wohl stets zunehmen in Gottesfurcht, Reue, Demut und anderen Tugenden, wegen der bleibenden ungeheuren Schwachheit aber mögen die, welche wahrhaft Busse thun, mit festem Glauben gewiss sein,

dass sie wegen des Mittlers Gott gefallen. Item cuique Christiano debet esse compertum, non in hoc datum esse nobis hanc gratiam et hanc regenerationem, ut in eo gradu innovationis nostrae, quem primum nacti sumus, otiosi consistamus. Sed crescamus in ipsum per omnia qui est Christus. Ideoque docendus est populus ut det operam huic augmento, quod quidem fit per bona opera et externa et interna a Deo commendata —, welchen Gott seinen Lohn verheissen hat, sofern sie nur im Glauben geschehen. Amplior et major erit felicitas eorum, qui majora et plura opera fecerunt, propter augmentum fidei et caritatis, in qua creverunt hujusmodi exercitiis. Qui autem dicunt, sola fide justificamur, simul tradere debent de poenitentia, de timore dei, de bonis operibus, ut tota summa praedicationis constet.

Indem er nun, um die sittliche Verantwortlichkeit zu sichern, gegen die Prädestinationslehre scharfen Widerspruch erhob, überschätzte er freilich wohl die Gefahren des religiösen Determinismus eines Zwingli und Calvin: da diese dem Quietismus eines Beruhens in der Rechtfertigung durch Betonung der Heiligung genügend entgegenwirkten, so hatte ihre Prädestinationslehre bei den Reformirten jener Zeit vielmehr eine gesteigerte sittliche Energie[1]), welche wir bei Luther's Schülern allzusehr vermissen, ein eisernes Ausharren unter furchtbaren Verfolgungen zur Folge. In ruhigeren Zeiten ist wohl auch bei den Reformirten die Prädestinationslehre mehr zurückgetreten. Melanchthon bekämpft den religiösen Determinismus oft zusammen mit dem materialistischen (s. Herrlinger 82) — weil er nämlich bei Valla beide in Verbindung gesetzt fand (s. Dilthey S. 251) —, gegen welchen letzteren alle Ursache war, den Freiheitsbegriff gründlich zu verteidigen. Es ist ein sprechender Beweis für den wachsamen Scharfblick, mit welchem er die menschlichen Geistesbewegungen verfolgte, dass er schon damals die furchtbare Gefahr, welche der christlichen Lebens-

[1]) S. Zwingli's Worte bei Dilthey 526f., über Calvin eb. 530f. 540.

anschauung von dieser Seite drohte, nicht hoch genug meinte anschlagen zu können. Eben die jetzige Zeit zeigt ja diese Gefahr erst in ihrer ganzen Grösse.

Schon in Tübingen hatte er sich von seinem Lehrer Stadian (V, 109) sagen lassen, dass ein gewisser Gedankenzusammenhang allerdings auf Determinismus führe, dass aber praktische Erwägungen den ebenfalls berechtigten theoretischen Gründen für die Freiheit den Vorzug zu geben bestimmten. Die erste Gedankenfolge ermöglichte ihm, unter dem ersten Eindruck der Gnadenlehre Luther's eine Zeitlang prädestinatianisch zu lehren (s. Herrlinger 68 f.), bald aber sah er mit Verlangen einer gegenteiligen Ausführung des Erasmus entgegen (C.R. I 674. 793) und verurteilte später den Determinismus als Stoicismus. Die ungemeine Wichtigkeit, welche dieser Lehrpunkt für ihn hatte, führte ihn auch, entgegen seiner sonstigen Gewohnheit, hier zu einer tieferen theologischen Begründung. Er gründete die Freiheit des Menschen auf den Gedanken der Freiheit Gottes (Herrlinger 82 f. Dilthey S. 251. 351. Hartfelder 240), aus welcher er dann z. B. auch die Berechtigung, ja Notwendigkeit des Wunders herleitet, so dass in diesem Punkte die neuere supranaturalistische Apologetik — vielfach wohl ohne es zu wissen — gutenteils nur Gedanken wiederholt, welche sich zuerst bei Melanchthon finden. Aber denselben Grundsatz durfte er nun auch auf Christum anwenden, um daraus einerseits die von physischer Gebundenheit des Leibes unabhängige Möglichkeit persönlicher Gegenwart im Abendmahl, andrerseits die geistig vermittelte Wirksamkeit der Sakramentsgnade im Unterschied von der magisch-mechanischen, angeblich objectiveren Auffassung der eifrigen Lutheraner zu folgern. So schreibt er V, 208: Miror tot seculis homines doctos non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem inanem. Christus tamquam agens liberum adest actioni institutae.

Unzweifelhaft bleibt es Melanchthon's Verdienst, dass er einerseits in der Rechtfertigungslehre das religiöse Element

in seiner Selbständigkeit, andrerseits das sittliche in seiner (ebenbürtigen) Berechtigung und unlöslichen Verbindung mit jenem, ohne welche auch das religiöse die subjective Wahrheit verliert, zu behaupten bemüht war (Dorner 260. Er selbst sagt darüber III, 383: scis me quaedam minus horride dicere de praedestinatione, de assensu voluntatis, de necessitate obedientiae nostrae. De his omnibus scio re ipsa Lutherum sentire eadem, sed ineruditi quaedam ejus φορτικώτερα dicta, cum non videant, quo pertineant, nimium amant), wenngleich er die Verbindung beider nicht einleuchtend zu machen vermochte, weil für die geschichtliche Bedingtheit alles menschlichen Werdens damals der richtige Blick überhaupt noch fehlte. Thatsächlich schliesst ja die Allgemeinheit menschlicher Sündhaftigkeit, welche von den Reformatoren viel zu sehr in abstracter Absolutheit, als ein unterschiedsloses Einerlei aufgefasst wurde, keineswegs aus, dass religiöse Empfänglichkeit und sittlicher Sinn bei dem Einen von Haus aus stärker vorhanden, bei dem Andern fast völlig unterdrückt sind. Beide sind in ihrem Ursprung nicht Verdienst des Menschen, der sie besitzt, sondern teils Frucht und Segen des Verhaltens der Eltern und Erzieher, teils — auch wenn sie das sind — besondere Gnadengabe Gottes. Sind so alle religiösen und sittlichen Regungen ihrem Ursprunge nach immer Gnadengabe Gottes, so treten sie doch eben damit, dass sie ihn bewegen und in sein Bewusstsein treten, in das Gebiet seiner Selbstthätigkeit, durch welche er sie bewähren und bewahren soll; die ja freilich nicht Ursache seines Gnadenstandes sein kann, — da ja umgekehrt die Gnade ihm erst die Möglichkeit dazu schuf — noch ein eigentliches Verdienst begründet, da sie vielmehr immer noch allzusehr hinter dem Ziele der Vollkommenheit zurückbleibt (Luc. 17, 10), wohl aber vom Menschen als seine eigene That empfunden werden darf, und von Gott ihm als solche zugerechnet werden wird, ebenso wie er selbst sein träges Verhalten jenen Regungen gegenüber, als dieselben noch unkräftiger waren, ja auch als dieselben ihm

noch gar nicht zum Bewusstsein kamen, als eigene sittliche Verschuldung empfinden muss, die freilich zum Teil auch zugleich als Teil einer Gesamtschuld ganz mit Recht angesehen werden wird. Denn es ist anzuerkennen, dass ein gesunder sittlicher Sinn ebenso mit der Schuld und Schande, wie mit den Verdiensten und der Ehre seines Geschlechts sich solidarisch verknüpft fühlen wird — nur dass dieser Gedanke in dem kirchlichen Dogma von der Verschuldung des gesamten Menschengeschlechts durch unwahre Übertreibung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt ist. Andrerseits maass man den sittlichen Zustand des Menschen zu sehr nach einem abstracten Vollkommenheitsbegriff, während in Wirklichkeit seine sittliche Leistung immer nur eine seinem Berufe und seiner jeweiligen Ausrüstung entsprechende sein kann.

Dies alles fühlte Melanchthon mehr, als dass er es klar auszusprechen und in harmonischer Ausgestaltung der Lehre durchzuführen vermocht hätte. Mit Recht wehrte er auch die Lehre Osiander's von der Einwohnung Christi ab, denn diese lief doch allzusehr auf das Eintreten eines fremden, abstract übernatürlichen Elements in das Innere des Menschen ohne genügende geistig-ethische Vermittelung hinaus. Melanchthon hatte freilich in erster Linie die Gefährdung des Palladiums der Rechtfertigungslehre im Auge, fühlte aber auch richtig, dass gerade bei der inneren Umwandlung des Menschen die Wirksamkeit Christi durch Wort und Geist vermittelt sein müsste, so hoch er auch, was die äusseren Schicksale der Kirche und der Gläubigen anging, die königliche Gewalt Christi stellte.

IV.

Ganz besonders musste natürlich der Mangel an Verständnis für das Wesen der Geschichte im allmählichen Sichentfalten und -Auswirken der göttlichen Offenbarung und Selbstmitteilung sich geltend machen in den Unklarheiten und Unebenheiten in der Lehre von der Kirche. Aus der Grundlehre, dass nur der Glaube als etwas rein Inneres,

vom Geiste Gottes Gewirktes über die Stellung zu Gott entscheide, folgte mit Notwendigkeit die Lehre von der unsichtbaren Kirche. (Vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, 161 f. 172.) Dass eben dies Innere das Constituirende bei der Kirche sei, Predigt des Evangelii und der von Christo selbst eingesetzten Sacramente die Lebensbedingungen, durch welche Christus selbst als der eigentlich Handelnde diese wahre Kirche fort und fort neu schafft; dass andrerseits die Äusserung des Glaubens- und Gemeinschaftslebens in Cultus, Kirchenverfassung, weiter auch in Disciplin und Liebesthätigkeit an sich notwendig, aber in ihrer concreten Gestaltung den wechselnden Bedingungen menschlicher Entwickelung und Unvollkommenheit unterworfen, daher keine ihrer zeitlichen Gestaltungen für alle Zeiten und Orte massgebend, sondern dieselben, weil sie sich aus dem Innern herausgestalten sollen, zur Ausbildung nach ihrem Bedürfnis und Vermögen der einzelnen Zeit und Gemeinde frei zu geben seien: diese durchaus neuen Dogmen bleiben unveräusserliches Eigentum der Reformationskirche, so lange sie besteht. Dabei entspricht es der verschiedenen Stellung, welche Luther und Melanchthon zu den „Werken" einnehmen, wenn Luther jene notwendigen Lebensäusserungen verhältnismässig gleichgültiger behandelt, Melanchthon ihnen und damit der Lehre von der „sichtbaren Kirche" eine sorgfältigere Betrachtung zuwendet (vgl. Dorner 271), ohne deshalb den Begriff der „ecclesia proprie dicta" aufzugeben. Beide aber gelangen infolge des idealistischen Supranaturalismus, welcher Luther's Anschauungen beherrscht, und welchen zu überwinden nur mit teilweisem Gelingen Melanchthon Ansätze macht, nicht zu klarer Erkenntnis der doppelten Eigenschaft der Kirche, wonach dieselbe einerseits Wirkung, andrerseits Werkzeug des erhöhten Christus ist, wie das im biblischen Begriff vom Leibe Christi verständlich ausgedrückt ist, welchen Melanchthon nur eben nicht ganz sich entgehen lässt, insbesondere wo er vom Abendmahl handelt, welchen Luther aber augenscheinlich vermeidet, um sich dadurch in seiner substantielle-

ren Auffassung vom Leibe Christi im Abendmahl nicht stören zu lassen. Predigt und Sacramentsfeier sind ja ebensowohl Lebensäusserungen der gläubigen Gemeinde, wie Gebet, Lobgesang, Ordnung des Gemeindelebens und dadurch ermöglichte Sittenzucht und gemeinsame Liebesthätigkeit, letztere Stücke ebensowohl von Christus geboten und von seinem Geist gewirkt. Aber die ersteren werden von unseren Reformatoren nur in ihrer übernatürlichen Beschaffenheit als Thätigkeiten Christi ins Auge gefasst, weil von ihnen Glaube und Heil des Einzelnen unmittelbar abhängig gedacht wurde. So vermied man durchaus, die Frage aufzuwerfen: wie kommt es zu reiner Predigt des Evangelii und der Einsetzung Christi gemässer Sacramentsfeier? und wusste eben deshalb den Übergang von der unsichtbaren Kirche als einer inneren Glaubensgemeinschaft zu den „Kennzeichen", in welchen sie gleichwohl sichtbar ist, nicht zu finden. Diese Frage hätte zu der Erkenntnis geführt, dass auch in diesen beiden Stücken die „Reinheit" nur eine relative, vom jeweiligen Zustand der Gemeinde nicht unabhängige sei [1]). Damit hätte Luther die Sicherheit des Heilsbesitzes, auf die ihm alles ankam, gefährdet geglaubt — mit Unrecht, denn es heisst noch nicht den Menschen der Trostlosigkeit oder Selbstgerechtigkeit anheimgeben, wenn man ihn an die eigenen Heilserfahrungen und an das durch diese ermöglichte, ja zur inneren Notwendigkeit gemachte Streben nach beständigem Heilsbesitz weist; vielmehr wird eben durch diese inneren Erfahrungen erst ein sicherer Blick und feste Zuversicht für die äusseren Heilsgarantieen gegeben — sowie ja Luthern selbst die Festigkeit seines Schriftglaubens dadurch keineswegs erschüttert war, dass er an einzelnen

---

[1]) Vgl. Nitzsch gegen Möhler, thes. 17—29. Gesammelte Abhandlungen I, 319 f. Auch Lipsius, Dogmatik[1] S. 774 f. bezeichnet Wort und Sacrament als „objective göttliche Factoren", erkennt aber gleichwohl an, dass ihre Darbietung immer subjectiv menschlich vermittelt und bedingt sei, andrerseits auch die „Organisation" in ihren Grundlagen „göttliche Institution" sei.

Stücken der Schrift kühne Kritik übte. Und auch Melanchthon musste ja den Römischen und Sectirern gegenüber nachdrücklich hervorheben, dass nach biblischen Ankündigungen stets Irrlehrer in der Kirche seien, und daher beständige Prüfung nach der Schrift nötig sei (s. z. B. XII, 483 th. 9 ff. 486 th. 20 ff.), nur dass er sich die Anwendung der Schriftnorm, Luther's freierer Auffassung hierin nicht folgend, zu äusserlich gesetzlich dachte. Umgekehrt ist schon oben an Luther's eigenem Beispiel gezeigt worden, dass der Mensch sich immer täuscht, wenn er seine Heilszuversicht nur auf äusserlich objective Garantieen gründen will.

Indem — schon von der Apologie ab[1]) — reine Verkündigung des Evangeliums und einsetzungsmässige Feier der Sacramente als Kennzeichen angeführt werden, dass die behauptete „wahre“ „eigentliche“ Kirche der Protestanten nicht blos ein platonischer Idealstaat, sondern etwas wirklich in der Welt Vorhandenes sei, so geschieht es immer nicht in dem Sinne, dass die Predigt und Sacramentsfeier Lebensäusserungen, sondern so, dass sie wirksame Daseinsbedingungen der wahren Gemeinde seien, indem immer, wo dieselben vorhanden, nach Christi Verheissung auch solche sich finden würden, bei denen sie die Frucht wahren Glaubens schafften, die so Glieder der unsichtbaren Kirche würden, während sie zugleich eine sichtbare Gemeinde um sich sammeln, von denen nicht Alle den wahren Glauben haben. Es entsprach ja ganz dem protestantischen Grundbegriff, wenn Melanchthon in der vox Evangelii und den Sacramenten Gott und Christum selbst wirksam erblickt, und durch das ministerium verbi einerseits, welches Wort und Sacrament handhabt, durch die um das Evangelium sich sammelnden Gläubigen andrerseits die Kirche in die Sichtbarkeit treten lässt. Dagegen ist es ein Zurückweichen von der protestantischen Grundanschauung Luther's, wenn der Gedanke, dass das ministerium verbi principiell im Namen und Auftrage der Gemeinde ausgeübt werde, wenn überhaupt die Idee des all-

---

[1]) p. 148 Rechb.

gemeinen Priestertums bisweilen so sehr bei ihm zurücktritt, dass neben der Predigt des Evangelii und dem stiftungsgemässen Gebrauch der Sacramente vielmehr die obedientia debita erga ministerium als Kennzeichen der wahren Kirche auftritt — so Resp. Bav. B. 7. Ex. ord. XXIII, 37. XII, 635 th. 4. —, und so der Übergang zum katholisirenden Begriff der lutherischen Amtskirche und Lehrkirche gemacht wird. Mit diesem Erblassen der idealeren Anschauungen Luther's hängt es auch zusammen, wenn der Begriff der unsichtbaren Kirche mehr und mehr zurückgedrängt und in seiner letzten Streitschrift, die er als sein theologisches Vermächtnis bezeichnet, in den Responsiones ad impios articulos Bavaricae Inquisitionis, so gut wie völlig beseitigt ist. Damit ist ein bedeutsamer Schritt geschehen, die bestehende evangelische Kirche, zu welcher freilich im Sinne Melanchthon's die Calvinisten mitgehören, als die allein wahre Kirche hinzustellen.

Noch die Schrift De ecclesia et autoritate verbi Dei von 1539 geht, auch in der Ausgabe von 1560 C. R. XXIII, 597 f., ganz im Einklange mit der Apologie von der unsichtbaren Kirche aus, indem sie definirt: voco ecclesiam coetum vere credentium, qui habent evangelium et sacramenta, et sanctificantur spiritu sancto, diese nicht an die ordinaria successio des päpstlichen und bischöflichen Amts, sondern an das Evangelium gebundene Kirche in Gegensatz stellt zu den pontifices, episcopi et caeteri, qui probant ipsorum opiniones. Nam hi sunt hostes verae ecclesiae, partim Epicuraei, partim Idololatrae manifesti, und wenn er darlegt, dass dieser coetus vere credentium, zu Zeiten an Zahl sehr gering, allezeit vorhanden gewesen sei. Damit steht es noch nicht geradezu in Widerspruch, wenn die Loci seit 1545 (XXI, 826) das Examen ordinandorum (XXIII, 37) und die Conf. Sax. (XXVIII, 409, vgl. auch XII, 646, th. 5. 635, th. 4. 623, th. 5. Definitionen 1552. XXI, 1087) in wörtlicher Übereinstimmung definiren: Eccl. visibilis in hac vita est coetus amplectentium evangelium[1]) et recte utentium sacra-

---

[1]) Öfter: Evangelii doctrinam incorruptam.

mentis, in quo Deus per ministerium verbi est efficax. (Filius Dei est efficax Ex. ord.) et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non sancti (non renati Loc.) sed de vera (om. Ex.) doctrina consentientes.

Dabei wird bemerkt, dass das ministerium verbi hervorgehoben sei, um den Irrtum auszuschliessen, als ob man ohne Predigt des Evangeliums und Anrufung Christi selig werden könne — und die Gleichgültigkeit derer abzuwehren, welche sich keiner Kirche anschliessen wollten, weil keine ganz ohne Mängel sei — da doch Pflicht sei, sich der anzuschliessen, welche das Evangelium recht lehre und den Götzendienst nicht verteidige. Aus gleichem Grunde hebt er dann seit jener Zeit hervor, dass die Zahl der electi nur innerhalb der Gemeinschaft der durch die sichtbare Kirche Berufenen zu suchen sei. Ausdrücklich wird es aber im Ex. ord. als irrig bezeichnet, wenn man die Unsichtbarkeit der Kirche daraus folgere, dass sie als Gegenstand des Glaubens hingestellt werde. Dies beziehe sich darauf, dass unter aller Unterdrückung und Widerwärtigkeit nicht an ihrem fortwährenden Bestande zu zweifeln sei. Und so kommt es denn freilich auf wirkliche Beseitigung der ecclesia proprie dicta hinaus, wenn die Resp. Bav. in derselben Definition den Beisatz visibilis fortlassend erklären: Ecclesia in hac vita est coetus amplectentium Evangelium et recte utentium, in quo filius Dei per min. ev. vere est efficax et multos regenerat voce ev. et spiritu sancto et facit haeredes vitae aeternae; et sunt in eo coetu multi electi etc. Ebenso heisst es in den Thesen für B. Ziegler XII, 677, 6 ausdrücklich: pium et verum est, unam dici eccl. coetum vocatorum visibilem, vergl. 646, th. 5. — Dennoch möchte ich nicht sagen, dass er die Idee der wahren Kirche, welche Gegenstand des Glaubens ist, völlig aufgegeben habe. Bleibt doch in seinen Briefen bei den Wirrnissen der Zeit und den Schäden der eigenen Kirche, welche niemand so schmerzlich empfand wie er, sein beständiger Trost die Verheissung Christi, dass er dennoch stets eine Gemeinschaft wahrhaft Gläubiger sich sammeln werde. Noch jetzt verliert er nicht den idealen

Zweck der Kirche aus dem Auge, wenn er z. B. sagt (XII, 520): Gott habe deshalb die Welt gegründet, damit eine Kirche sei, die ihm gehorche und ihn preise, (ebd. 668)[1]: dass eine Kirche sei, welcher Gott seine Weisheit und Gerechtigkeit mitteile und er wiederum anerkannt und in Ewigkeit gepriesen werde. Conf. Sax. XXVIII, 407, wo sich freilich zugleich besonders auffällig zeigt, wie sehr die ganze Lebensthätigkeit der Kirche auf die Wirksamkeit des Lehramts reducirt wird. Jedenfalls sind ihm bei solchen neuen Wendungen seiner Lehrweise immer praktische Motive massgebend gewesen. Und er hatte ja ganz Recht, wenn er z. B. in den deutschen Vorbemerkungen zu den Bav. Art. (IX, 639) betont, dass „wenn auch vor dieser jetzigen Offenbarung des Evangelii etliche im Papsttum selig geworden, und rechte Gliedmassen der Kirche gewesen sind, als Bernhardus, Bonaventura und Andere, die Abgötterei in Unwissenheit getrieben haben und doch endlich zur Barmherzigkeit um Christi willen Zuflucht genommen haben", deshalb es nicht zu entschuldigen sei, wenn nach der jetzigen Offenbarung des Evangelii man noch erkannter Wahrheit widerstrebe: Jemehr definitiv alle Aussicht geschwunden war, durch Verständigung mit der römischen Partei auch auf diese irgend welchen bessernden Einfluss auszuüben, um so nachdrücklicher musste ja die Verpflichtung hervorgehoben werden, von den Missbräuchen derselben — welche eben wieder bis zu blutiger Unterdrückung evangelischen Bekenntnisses sich steigerten — sich loszusagen. Wenn er dann fortfährt (B 3): adfirmamus nostros visibiles coetus esse Ecclesiam Dei — so will das doch wohl nicht im exclusiven Sinne mit „die wahre Kirche" übersetzt sein, sondern nur sagen, dass sie jedenfalls die Eigenschaften haben, die zur Gliedschaft der wahren Kirche gehören. Bescheiden genug fährt Melanchthon fort: in qua vere sanctos esse scimus, qui habent testimonia spiritus sancti in confessione et suppliciis, etiamsi multi sunt admixti, qui

[1] Disp. II th. I

sunt putrida membra, et in ipsis sanctis multae sunt infirmitates. Es verschärft nur etwas die früheren Äusserungen, wenn es dann weiter heisst: Contra vero adfirmamus, Romanum pontificem et ejus satellites non esse ecclesiam Dei, cum manifestum sit, eos esse defensores idololatriae, blasphemos et parricidas. — Discernantur autem peccata ignorantiae a blasphemiis. Noch bestimmter fordert den Anschluss an die bestehende evangelische Kirche die 1557 in Worms den Römischen übergebene Erklärung (IX, 280): Credimus autem certo, filium dei colligere aeternam ecclesiam voce evangelii et eum coetum esse veram ecclesiam Dei, quae sonat vocem evangelii incorruptam, et quanquam habet suas infirmitates, tamen retinet fundamentum, nec sciens defendit idola. — Hujus verae ecclesiae membra nos esse profitemur, et docemus mandatum Dei esse, ut omnes homines illius verae ecclesiae cives fiunt. Vgl. XII, 655 th. 60; 646 th. 7. — Umsichtiger und unbefangener sagt jedenfalls die Confessio Bohemica v. 1535 bei Niemeyer S. 797 art. 8: De sua congregatione sic sentiunt et docent, quod ipsa et aliae quoque quantumvis magnae et parvae fuerint non est universalis ecclesia, sed pars tantum ac membrum ejus — und erst die Declaratio Thoruniensis von 1645 ebd. 686, 6 spricht ausdrücklich aus: non diffitemur, inter has ecclesias esse varios perfectionis et puritatis gradus, nec statim desinere esse veram Chr. eccl., si quae non per omnia — pura sit, sed aliquid — erroris, abusus etc. admixta habeat. Auf reformirter Seite findet sich aber diese Weite der Anschauung weit eher, als in der lutherischen Kirche, welche allzustark dahin neigte, sich für die allein seligmachende zu halten, gerade weil der katholische Kirchenbegriff noch stark bei ihr nachwirkte.

Was nun jenes fundamentum, jene pura evangelii doctrina anlangt, welche Daseinsbedingung und Einheitsband der Kirche sein sollen, so sagt Herrlinger 258: „nicht in scholastischem oder überhaupt blos theologischem, sondern in religiösem Sinne einer aufrichtigen Pietät gegen das Wort Christi verstehe Melanchthon die reine Lehre als Kennzeichen

der wahren Kirche". Allerdings weisen manche der gegebenen Erklärungen nur auf die praktisch religiöse evangelische Grundlehre hin; bald aber überwiegen doch Ausdrücke von engerem, theologisch dogmatischem Gepräge. Aug. II art. 7 heisst „quod gratiam per fidem in Christum gratis consequamur der praecipuus ev. locus". Apol. 148 wird das fundamentum erklärt als vera Christi cognitio et fides und gleich nachher der articulus de remissione peccatorum. — De eccl. XXIII, 599 f. nennt aber die articulos fidei, hoc est summam doctrinae Christianae et doctrinam de beneficiis Christi; ebd. 598 nur puram doctrinam Evangelii. — Lehren, welche unmittelbar das Interesse praktischer Frömmigkeit berühren, werden hervorgehoben in den Thesen für Bern. Ziegler (XII, 677 th. 2): eccl. est coetus — custodiens fidem i. e. assensum, quo amplectitur verbum Dei h. e. vere credens, esse Deum, esse ei curae genus humanum, dedisse eum promissiones et has servare, et hac fide invocandum esse. Die Conf. Sax. XXVIII, 411 weist dagegen auf die biblischen Schriften und die Symbole: in his non est ambigua doctrina de fundamento, videlicet de articulis fidei, de essentia et voluntate Dei, de redemptore, de lege, de promissionibus, de usu sacramentorum, de ministerio. Diese von Gott überlieferte Lehre dürfen weder Menschen noch Engel ändern. Loci XXI, 837 verstehen als fundamentum die cognitia incorrupta omnium articulorum fidei et prohibitio cultus idolorum. Zu 1 Kor. III (XV, 1067) und Bav. B 1 nennt er kurz die articulos fidei. So wird denn freilich oft in nicht unbedenklicher Weise der Glaubensbegriff in ein Fürwahrhalten von Lehren umgebogen, wie oben schon bemerkt. Irrtümer, welche von der Kirche ausschliessen, werden aufgezählt XII, 635, th. 6—11. 646, 7 u. ö. —

Dabei wird freilich nie unterlassen, zu bemerken, dass auch unter den sanctis, die das Fundament bewahren, auch viele Schwache sind, welche Spreu darauf bauen, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum tum condonantur eis tum etiam emendantur. Apol. 148: dass auch von ihnen die einen mehr, die andern

weniger Licht haben, namentlich in dieser elenden Zeit, wo denen, die Anfänge des Glaubens haben, nicht gestattet wird, sich auszubilden und mit besser Unterrichteten sich zu unterreden. Diese gehören zu jenen, welche Gott Ez. 11 zu schonen gebietet, welche seufzen und Schmerz empfinden, weil Irrtümer befestigt werden. Am eingehendsten weist Melanchthon in der Schrift de eccl. et aut. verbi dei, kürzer vielfach bei den angesehensten der älteren Kirchenlehrer solche Irrtümer nach und sagt dort sogar (XXIII, 601): Etiam vera eccl. (also nicht nur die Einzelnen), quae retinet articulos fidei potest habere errores, obscurantes articulos fidei. Zu 1 Kor. III XV, 1067 weiss er, dass omnes aetates in hac vita aliquos naevos hoc est aliquas incommodas opiniones retinent, und Bav. B 1 sagt: coeca ac infelix arrogantia est si putamus nihil in nobis infirmitatis esse, nos nihil ignorare et omniscios esse. — Sancti sunt dociles et cedunt recte monenti, wogegen Hartnäckigkeit die Ketzerei erst recht strafbar macht. Ähnlich sagt er Postilla XXV, 275: Sancti sunt dociles, quam multum est infirmitatum etiam apud eos qui putant se nihil errare. Non simus adeo arrogantes et superbi, ut putemus nihil in nobis esse erroris aut vitii. (Damit lässt sich freilich schlecht vereinigen, was er oben auf Luther's Autorität über die unzweifelhafte Gewissheit als Zeichen des Wahrheitsbesitzes sagte, obwohl dies, richtig angewendet, ja auch seine Wahrheit hat.) — So bringt ihm sein nüchterner Wahrheitssinn allenthalben die Elemente der richtigen Erkenntnis, nur dass er noch nicht immer die vollen Consequenzen zu ziehen, einen einleuchtenden Zusammenhang herzustellen vermag. Was nun die Lebensbethätigungen der Kirche anlangt — welche er jedoch, gemäss dem, was oben über die „guten Werke" zu bemerken war, als Kennzeichen derselben namhaft zu machen vermeidet —, so nennt er an erster Stelle das Gebet. Die vera invocatio Dei heisst in den Thesen für Th. Fabricius vom 22 V 44 C. R. XII, 529, 1 die propria virtus ecclesiae. Ebenso wird XII, 680 die Kirche, nachdem sie vorher th. 11 ff.

als justa gens, quae servat fidem geschildert, th. 16 f. als populus invocans deum dargestellt und gesagt: haec fides luceat in invocatione, spe, dilectione et aliis suis exercitiis. Ac ne intelligi quidem potest, quid dicatur (in der Predigt) nisi accedant exercitia invocationis. Im übrigen habe ich eine irgendwie vollständigere Entwickelung der Lebensbethätigungen der christlichen Gemeinde, wie sie etwa Luther im III. Teil seiner Schrift von Concilien und Kirchen giebt, bei Melanchthon nicht gefunden, mit Ausnahme der einen Stelle am Schluss der Schrift de Eccl. et aut. v. d. XXIII, 640, wo er, angesichts der Lauheit derer, welche, wohl im Stande, die evangelische Wahrheit zu erkennen, gleichwohl durch politische Rücksichten und Sophismen der Gegner sich von ihr zurückhalten lassen, sich zu der Schilderung erhebt: „Halten wir nicht die Kirche für einen platonischen Staat! Die Gemeinde ist die wahre Kirche, in welcher die reine Lehre des Evangeliums leuchtet und die von Gott gegebenen Sacramente recht verwaltet werden. In solcher Gemeinschaft muss es notwendig lebendige Glieder der Kirche geben, welche wahrhaftigen Gottesdienst üben, Busse treiben, Gott im wahren Glauben anrufen, Mühe an Ausbreitung des Evangeliums wenden, ihr Bekenntnis zeigen, kurz von Gott befohlene fromme Pflichten ausüben, Gefahren aller Art bestehen, in welchen sie Anbetung und andere fromme Werke üben — das, sage ich, ist die wahre Kirche, mit welcher die Frommen allerwärts in Gesinnung, Wille und Bekenntnis verbunden sein müssen, und ich finde, dass durch Gottes Wohlthat unsere Kirchen solche sind." — Dann, nach Aufzählung hervorragender Frommer von Adam an: „In dieser Schar nimmst du einen festen Platz ein, wenn du nicht unterstützt, nicht billigst die Ruchlosigkeit und Grausamkeit der Feinde der Kirche, sondern die wahre Lehre umfassest, bekennst und durch fromme Sitten ehrst."

Besonders bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass hier einmal die allgemeine Christenpflicht des Zeugens und Bekennens hervorgehoben wird. Aber, wenn auch Anbetung

und Bekenntnis als Thätigkeiten der Gemeinde genannt werden, so kam es doch zu keiner durchgreifenden Neugestaltung des Gottesdienstes, weil dieser nicht genug in seiner inneren Notwendigkeit als Bekenntnisact der Gemeinde, sondern in seinen Formen entweder als in seiner geschichtlichen Gegebenheit Hinzunehmendes, oder von denen, welche gerade die kirchliche Gewalt hatten, in schulmeisterlichem Ermessen als Erziehungsmittel für das unmündige Volk Festzusetzendes angesehen wurde — so betr. Luther: Gottschick, Luther's Anschauungen vom christlichen Gottesdienst 11 f.; betr. Melanchthon: Jacoby, Liturgik der Reformatoren II, 1 ff. — Man verkannte viel zu sehr, dass der neue Most auch neue Schläuche begehrte. Es klingt ja schön, wenn Luther bei der Rückkehr von der Wartburg die Rücksicht auf die „Schwachen“ als Grund gegen allzu gewaltsame Veränderungen im Gottesdienst geltend machte. Aber es war doch eine unbegreiflich verkehrte Anwendung dieses Grundsatzes, wenn er nun fast sämtliche vorgenommene Veränderungen wieder rückgängig machte, obwohl die beispiellos starke Beteiligung der Gemeinde bei den von Karlstadt veranstalteten Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern hinlänglich bewiesen hatte, wie sehr dieselben dem Bedürfnis wohl annähernd der gesamten Wittenberger Gemeinde entsprachen. Melanchthon selbst bekennt (C. R. II, 642): Bona pars harum mutationum, quae extiterunt in vestris et nostris ecclesiis magis a populo orta est, quam a doctoribus und fügt hinzu: Ego nec probo omnia, quae vulgus facit, nec possum prohibere. So konnten sich denn die zur Concordie 1535 herbeigekommenen Oberländer nicht genug wundern über die sonderbar buntscheckige Gestalt der Wittenberger Gottesdienste: da wurden die Einsetzungsworte beim Abendmahl und manche andere liturgische Stücke deutsch gesprochen, aber auch noch lateinische Gesänge angestimmt; da traten bei denselben Handlungen Geistliche bald im Messgewand auf, bald ohne dasselbe, um so die „christliche Freiheit“ zu illustrieren! — da war die Elevation beibehalten, wurde

aber nach Bugenhagen's Versicherung bisweilen auch unterlassen u. dgl. m. Vollends Melanchthon's Haltlosigkeit in diesen liturgischen Fragen zeigt sich besonders im fortwährenden Schwanken seines Urteils über die Elevation. In diesem Punkte ging sogar Amsdorf entschiedener vor, als die beiden Hauptreformatoren. Es lässt sich gar nicht ermessen, wie sehr dieser allzuängstliche Conservatismus, diese principlose Gestaltung des Gottesdienstes, diese Disharmonie zwischen neuer Predigtweise und veralteten Cultusformen die erbauliche Kraft der lutherischen Gottesdienste gemindert, eine gesunde Entwickelung evangelisch-kirchlichen Bewusstseins gehemmt hat. Jedenfalls lag in dieser Stellung Luther's, welche aus der „christlichen Freiheit" doch am liebsten das Recht herleitete, das Alte beizubehalten, wo es nicht offenbar dem Evangelium widersprach, in dieser Verkennung der Aufgabe des Cultus, Ausdruck des Gemeindebewusstseins zu sein, oder doch des Einflusses, welchen diese seine Eigenschaft auf die Formen des Cultus üben muss, neben seinem eigenen conservativen Hange der Hauptgrund für Melanchthon's unglückliche Nachgiebigkeit in den Interimsverhandlungen.

Herrlinger (S. 292—297)[1]) bemerkt mit Recht, dass erst die Flacianer, insbesondere die Hamburger Pastoren in ihrem Schreiben VII, 374 ihn auf den Anstoss aufmerksam machen mussten, welche die Gemeinden an der überreichlichen Wiederherstellung längst abgeschaffter abergläubischer römischer Ceremonieen nehmen müssten. —

Ebenso kam es nicht zu ernstlichen Bemühungen um eine angemessene evangelische Kirchenverfassung. Weil nicht heilsnotwendig, blieb sie allzusehr dem Willen der weltlichen Machthaber überlassen. Man mag die reformirte Kirche tadeln, dass sie in allzugesetzlicher Weise Cultus und Verfassung der apostolischen Gemeinden als massgebend für alle Zeiten hingestellt habe. Es war aber doch die schlimmere

[1]) S. auch meinen Aufsatz in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1886.

Einseitigkeit, nur für die Lehre der Kirche und für das Leben des Einzelnen auf die Schrift zurückzugreifen, dagegen die im Neuen Testament für das christliche Gemeindeleben gegebenen Grundzüge fast gar nicht zu verwerten, und der Fortschritt, welcher sich hierin bei den Reformirten zeigt, ist unverkennbar.

Indem Luther die Kirche als Gemeinde der Gläubigen erklärte, leitete er daraus die Idee des allgemeinen Priestertums, aus dieser wieder die Charakterisirung des Predigtamts und Schlüsselamts als einer im Auftrag der Gemeinden auszuübenden Thätigkeit ab. Melanchthon nahm in der ersten Ausgabe der Loci diese Idee von ihm auf (XXI, 222): „Lehren, Taufen, das Mahl segnen steht allen Christen zu. Alle haben die Schlüssel. Aber im Auftrage Aller wird die Verwaltung derselben Einzelnen übertragen. Wir Christen sind alle Priester, weil wir das Opfer, d. i. unsern Leib darbringen und Fürbitte thun für unsere Sünden.“ In demselben Jahre zieht er daraus die Folgerung I, 480, dass das Gebet der Messpriester nicht mehr wirke, als das der Laien, womit freilich die spätere lutherische Auffassung von der Wirkung der Consecration kaum vereinbar ist. Noch einmal setzt er das Wesen dieses geistlichen Priestertums auseinander zu Ps. 110 (XIII, 1158) und rechnet zu seinen Functionen auch die Belehrung Anderer (XXIII, 755), s. Herrlinger 270. Auch später muss er auf dasselbe recurriren, wo es galt, die Ordination evangelischer Geistlichen ohne Mitwirkung des Bischofs zu rechtfertigen. Dagegen rechnet er in den Augsburger Verhandlungen (II, 183) die Frage: „ob die Christen Priester sind“, zu den gehässigen und unnötigen Artikeln, über die nicht zu verhandeln sei. Auf kirchlichem wie auf politischem Gebiete — beide schied er so wenig, dass er oft von respublica redet, wo wir „Kirche“ erwarten würden — galt ihm Demokratie sowie Tyrannis als der göttlichen Ordnung widersprechend (XII, 490. III, 469. X, 709). Ecclesia est monarchia quod ad caput Christum attinet, et aristocratia quod ad ministros attinet et auditores ut honesta schola sagt

er Resp. Bav. B. 4. Er gesteht zu, was Luther dargelegt hatte, dass die Gemeinde Recht hat, Prediger zu wählen und abzusetzen (Loci XXI, 505 [auch hier mit Recurs auf das allgemeine Priestertum], XII, 490, 14); aber er will dies Recht ausgeübt haben durch ii, quibus eam rem committebat eccl., d. i. die honestiores (III, 184. IV, 544) und bald reduciren sich diese auf die Fürsten und Mitglieder der Consistorien; das Recht der Gemeinde auf Zustimmung oder Protest (VII, 1131. VIII, 431), s. Herrlinger 272. Praktisch kam es ihm nur darauf an, dass irgend welche ordnungsmässige Berufung stattgefunden habe, was im Gegensatz gegen die „Schwärmer" festgehalten werden musste. Durch welche Factoren die Berufung namens der Gemeinde stattgefunden habe, hatte ihm keine principielle Wichtigkeit, da der eigentlich Berufende und Auftraggebende Christus war, andrerseits die Berechtigung des Predigtamts von der schriftmässigen Ausübung abhing. Und es entsprach ganz dem Verlaufe, welchen die Sache factisch sowohl in der Reformationszeit, wie in der apostolischen Zeit genommen hatte, wenn er im Gutachten betr. Freder VII, 741 schreibt: Mittit vocatos vel sua voce immediate, vel vocatos per ecclesiam, vel per certas personas nomine ecclesiae. — So kam es denn freilich bald genug dahin, dass die Gemeinde als das Object der Erziehung und Zucht gedacht wurde, als das Volk, das am Feiertag zur Kirche getrieben wird (II, 540), vgl. Jacoby II, 7 f., welcher aber mit Unrecht folgert, Melanchthon habe auch die Autorität des geistlichen Amts von der der Obrigkeit abgeleitet. Hierin unterschied er doch beide Gebiete.

Ebenso soll Zucht nicht vom Pfarrer allein geübt, sondern die seniores oder honestiores sollen zugezogen werden (III, 965. IV, 548), s. Herrlinger 272. Aber XXI, 501. XXVI, 87 u. ö. wird sie dem geistlichen Amte allein beigelegt. — Auch von Synoden mit Laienbeteiligung redet er mehrfach, besonders zur Entscheidung über Lehrfragen (Herrlinger 273 f.). Später aber versprach er sich nichts

Gutes von ihnen und verhielt sich factisch nur abratend (V, 341. VIII, 622. IX, 989).

Auch Luther dachte nicht daran, dem immer von ihm vertretenen Grundsatz von der Gemeinde als Trägerin der Kirchengewalt in einer Organisation der vorhandenen Gemeinden Geltung zu verschaffen. Auf die böhmischen Gemeinden gestattete er seinem Gemeindeprincip in ganz nüchterner und unbefangener Weise praktische Anwendung; im übrigen dachte er dazu — nicht erst seit dem Bauernkriege, sondern schon bei der Rückkehr von der Wartburg — viel zu pessimistisch von den damaligen Gemeinden. Nach dem von Karlstadt in Wittenberg selbst gemachten Anfang liess er einmal — in Leisnig — einen Versuch selbständiger kirchlicher Gemeindeorganisation machen; aber da dieser nicht gelang, kam seine principielle Abneigung, irgendwie gesetzlich anordnend einzugreifen, da „das Wort“ wie von selber alles machen müsse, auf diesem Gebiet ebenso wie auf liturgischem wieder zu voller Geltung, so dass er durchaus widerriet, als Philipp von Hessen einen ernstlichen Versuch evangelischer Gemeindeorganisation machen wollte. Dazu kam die Ungunst der Zeiten, welche auf politischem Gebiet einen Kampf der sich consolidirenden Fürstenmacht sowie der städtischen Aristokratie gegen die Selbständigkeit der communalen und ständischen Vertretungen aufwies. Wo es auf politischem Gebiet an Beispielen von organisirter Selbstverwaltung fehlt, wird sie auch auf kirchlichem nicht so leicht zur Ausführung kommen. Gerade in Wittenberg, einer Kleinstadt, in welcher ein kurfürstlicher Schlosshauptmann seinen Sitz hatte, auch die Stadtkirche an Bedeutung gegen das kurfürstliche Allerheiligenstift zurücktrat, hatte die communale Selbstverwaltung sicherlich noch weniger zu bedeuten als in anderen Städten gleichen Ranges und konnte daher noch weniger zu Plänen kirchlicher Selbstverwaltung Anregung geben. Wo es damals schon zu einer, sei es auch mehr nur der Form nach selbständigen, thatsächlich eng mit der politischen Verwaltung verbundenen Vertretung und Mit-

wirkung der Kirchgemeinden kam, wie auf reformirtem Gebiet, in Hessen, in abgeschwächter Weise auch in Hansestädten, da ist das sicherlich nicht ohne Frucht für das kirchliche Leben und Bewusstsein gewesen. Auf reformirtem Gebiet hat ja sogar umgekehrt die Bildung selbständiger kirchlicher Gemeinden politischer Freiheit die Bahn gebrochen.

So mag man es immerhin beklagen, dass Luther sich gar nicht berufen fühlte, seine kraftvolle Stimme für irgendwie selbständige Organisation kirchlicher Gemeinden zu erheben, welche immerhin ein Gegengewicht gegen die leicht in Willkür ausartende Allgewalt des Fürsten auch auf diesem Gebiet hätte bilden können.

Traute nun schon Luther in seinem Idealismus, welcher die thatsächlich vorhandenen Wirkungen evangelischer Predigt und Grundlagen religiösen Sinnes doch allzuwenig in Anschlag brachte, den damaligen Gemeinden gar nichts Gutes zu, so stand Melanchthon natürlich als Gelehrter von Beruf den Gemeinden noch ferner. Dagegen fehlte es ihm nicht an Gefühl für die Bedeutung kirchlicher Organisation. Es war doch ein richtiges Gefühl für die praktischen Aufgaben des Christen darin, wenn sich Melanchthon verpflichtet fühlte, die Fürsorge für die praktische Gestaltung des Kirchenwesens selbst in die Hand zu nehmen und gegenüber den dabei sich auftürmenden Hindernissen sich innerlich aufrieb und fast zu Tode grämte, während Luther sie in seinem Glaubensheroismus getrost der Fürsorge Gottes und der alleinigen Wirkung des Wortes überliess. So berechtigt an ihrer Stelle die gewaltigen Glaubensmahnungen waren, die er namentlich von Coburg aus an den zagenden Melanchthon erliess — da dieser sich über Dinge abhärmte, für die zu sorgen er gar nicht berufen war —, so war es doch ein schwerer Schaden für die sich bildende evangelische Kirche, dass er auf seinem idealen Glaubensstandpunkt so wenig zu einem planmässig durchgreifenden Wirken zur Gestaltung der praktisch kirchlichen Verhältnisse sich berufen fühlte, und das Mass

von Einfluss, das nur er auch den Fürsten gegenüber besass, nur in allgemeinen oder im Einzelfalle ausgesprochenen Anforderungen und Rügen, nicht aber in einer, auf seine Grunderkenntnis von der Bedeutung der Einzelgemeinde für die Kirche gebauten Kirchenpolitik zur Verwendung kam. Es lag freilich wohl in der Zickzackbewegung, welche die geschichtliche Entwickelung nun einmal zu nehmen pflegt, dass das im Mittelalter durch das Überwuchern der kirchlichen Machtentfaltung verkümmerte Staatsleben von nun ab alle Fäden an sich riss, und darüber die Verfassung der Kirche zu kurz kam.

Melanchthon nun in seiner Fürsorge für die praktische Gestaltung des Kirchenwesens baute natürlich noch weniger als Luther auf das protestantische Gemeindeprincip; er sah aber auch klar die Gefahren der „Tyrannis“ von Fürsten und Beamten in der Kirche, auf welche Luther schalt, ohne bestimmte Mittel der Gegenwirkung ins Auge zu fassen. Melanchthon bemühte sich daher aufs äusserste, das Bischofsamt zu erhalten, wie das schon seiner conservativen Neigung ebenso wie seiner Überzeugung von der Notwendigkeit fester Autoritäten entsprach, und erneuerte diese Bemühungen gelegentlich der Interimsverhandlungen. In der That ist in Preussen und Schweden das auf geistliche Wirksamkeit beschränkte Bischofsamt wohl von Nutzen gewesen. In Deutschland mochte aber wohl kein Bischof weder die weltliche Machtstellung, noch die Verbindung mit Rom aufgeben. Luther war von vornherein überzeugt, dass die Bedingung, „sie müssten das Evangelium gewähren lassen“, unerfüllt bleiben würde, liess aber Melanchthon in seinen erfolglosen Bemühungen gewähren. Nachdem diese gescheitert, blieben ihm denn freilich nur Obrigkeit und Predigtamt als Träger der kirchlichen Functionen, erstere auf Grund des Titels: dass sie die Gebote der ersten Tafel ebensowohl wie die der zweiten Tafel handhaben solle. Er dehnte ihre Befugnisse da so weit aus, dass ihm nicht nur die Bestrafung von Ketzern als „Gotteslästerern“ oder „Friedensstörern“, sondern auch

der Erlass von Gottesdienstordnungen als ein ganz legitimes Gebiet obrigkeitlicher Anordnungen erscheinen konnten. So konnte es geschehen, dass er in den Interimsverhandlungen auch die Annahme der einschneidendsten Veränderungen im Gottesdienst unter den, der Obrigkeit schuldigen Gehorsam zu subsumiren geneigt war. Erst der entrüstete Widerspruch, welchen er hierbei nicht nur von den lutherischen Theologen, sondern auch aus Laienkreisen zu erfahren bekam neben dem schonenden, aber entschiedenen Tadel eines Bucer und Calvin machte ihm klarer, dass nicht die Rechtfertigungslehre die einzig wesentliche Differenz von der römischen Kirche sei, wie sich das freilich unverkennbar schon in Augsburg 1530, noch deutlicher in Regensburg 1541 gezeigt hatte. Wie er aber die Functionen, von welchen er principiell zugeben musste — schon weil sonst die Trennung von Rom sich nicht rechtfertigen liess und die Zeugnisse der Schrift und der alten Kirche zu deutlich waren —, dass sie dem Predigtamt nur im Namen und unter Mitwirkung der Gemeinde zukamen — mehr und mehr dem, von der weltlichen Obrigkeit ernannten und gestützten Predigtamt allein zuzuweisen sich gewöhnte, zeigen die zahlreichen, bei Jacoby II, 10—15 abgedruckten Stellen. Herrlinger bemerkt mit Recht, dass Melanchthon mit seinen Ausführungen über diese Dinge nicht der kirchlichen Entwickelung Bahnen vorgezeichnet habe, sondern der factischen Entwickelung gefolgt sei, wie er ja auch auf dem Gebiet der Lehre nicht sowohl Neues schaffen, als Gegebenes formuliren wollte. Aber die Theologie ist doch nicht dazu da, die gegebenen Zustände mit ihrer ganzen Mangelhaftigkeit zu sanctioniren, sondern sie durch Darstellung der idealen Anschauung zu heben und zu läutern. Welche Früchte eine, der protestantischen Grundsätze vergessende Hochhebung des Predigtamts trug, musste Melanchthon z. B. in dem zelotischen Auftreten der Flacianer gegen seine Anhänger in Jena mit Schrecken erleben, ebenso wie in dem hierarchischen Gebahren eines Heshus, welches in Magdeburg selbst einen Amsdorf zu energischer Zurück-

weisung aufrief. Darüber soll aber nicht vergessen werden — die grossen Züge der kirchlichen Entwickelung nun einmal als gegeben angenommen —, wie grosse Verdienste im Einzelnen er sich erworben hat durch die Wärme und den Ernst der christlichen Gesinnung, durch den unermüdlichen Fleiss, durch die Nüchternheit des Urteils, die Umsicht und Mässigung, von welchen seine Gutachten, Entscheidungen, Visitationsordnungen, wie seine zahllosen privaten Ermahnungen und Belehrungen getragen waren.

Dagegen wurde von fruchtbarster Bedeutung für die Einsicht in das Wesen des Cultus als der eigentlichsten Lebensäusserung der Kirche wie von der Ausdehnung ihres Bestandes die selbständige Ansicht, die er vom hl. Abendmahl sich zu bilden gedrungen wurde, in welcher er, das Unhaltbare und Unevangelische abstreifend, im übrigen die zerstreut auftretenden Gedanken Luther's zu einer einheitlichen Gesamtauffassung zu vereinigen wusste. Melanchthon wie Luther ging davon aus, dass das Sacrament Gabe Gottes an den Empfänger sei, während Zwingli von ihrer Eigenschaft als bekennendem Cultusact der Gemeinde ausging, und diese Anschauung erst später — namentlich in der Expositio fidei Christianae — durch Nachweis der Bestärkung ergänzte, welche der Glaube eben vermöge ihres symbolischen Charakters aus der Feier zöge. Melanchthon leugnete jene Eigenschaft nicht, betonte aber stets, dass sie nicht die erste und einzige sei. Luther's Auffassung hatte — abgesehen von der jetzt wohl allgemein anerkannten Unhaltbarkeit ihres Fundaments, d. i. ihrer exegetischen Begründung — den grossen Mangel, dass etwas so Exorbitantes und Wunderbares, wie Leib und Blut Christi, nur Mittel sein sollte, die sonst auch durchs Wort dargebotene Vergebung der Sünden zu versichern; ein Mittel, dessen Zweckmässigkeit zudem nicht einleuchten wollte, da Leib und Blut Christi, als durchaus nicht sinnenfällig, selbst erst geglaubt sein wollte. Während er an der Kölner Reformation tadelte, dass sie viel vom Nutzen, nicht von Substanz des Abendmahls redete,

blieb es eine Schwäche seiner eigenen Lehre, dass er jenen nicht einleuchtend zu machen vermochte (s. Herrlinger 150). Melanchthon nun brachte den Begriff des Unterpfandes glücklicher zur Geltung, indem er ihn, den symbolischen Charakter der Abendmahlshandlung anerkennend, auf die sichtbaren Elemente anwandte, und als erste Frucht des gläubigen Empfangs die zuversichtliche Zueignung der Sündenvergebung durch seinen Tod; dann aber darüber hinaus eine innige Vereinigung mit dem persönlich anwesenden Christus bezeichnete (so schon Wit. Ref. V, 587), für welche in allen späteren Lehrdarlegungen seine stehenden Ausdrücke wurden: Christus inserit nos sibi membra (et sibi surculos facit), ut sit in nobis et nos in eo; vult efficax in nobis esse. Sax. XXVIII, 417 f. Bav. Art. C. 4[b] und Ex. ord. 40 und IX, 371 u. ö. Und aus dieser so aufgefassten Vereinigung mit dem Leibe Christi folgte dann unmittelbar gemäss 1 Kor. X, 16 f. die gemeinschaftstärkende Bedeutung der Feier (Ex. ord. XXIII, 63. 40. Conf. Sax. XXVIII, 417. Loci XXI, 867. XV, 1113 u. ö.), welche es erst recht zum Höhepunkte der gemeinsamen Gottesdienste machte, zum nervus publicorum congressuum Sax. XXVIII, 416. Loci XXI, 862. Ex. ord. 63. 40. XII, 632, 51. XV, 148. 1111. 1113. Art. Bav. C. 3[b]. (Diese Gesichtspunkte hatte Luther anfangs schön hervorgehoben — s. Jacoby I § 11 —, aber seit seinem Streit mit Karlstadt und Zwingli traten sie bei ihm ungebührlich zurück, und wurde z. B. im Hardenberg'schen Streit die Berufung auf den früheren Luther ausdrücklich von seinen Gegnern damit abgewiesen, dass Luther sich später berichtigt habe.)

Mochte nun auch Melanchthon die Schlussfolgerung nicht aufgeben, dass Christus, weil persönlich, auch leiblich gegenwärtig sei, und der Gedanke — wie auch bei Calvin — nicht ausgeschlossen sei, dass die persönliche Vereinigung mit Christo auch in übernatürlich leiblicher Weise wirksam sei: das blieben theologische Gedanken, die nicht zum religiösen Kern der Handlung gehörten. Der protestantische

Charakter der Lehre blieb gewahrt, indem nur die durch den Glauben zu vollziehende Vereinigung mit der Person Christi erst den wie immer auszulegenden Empfang des Leibes Christi nach sich zog, nicht umgekehrt der mündliche Genuss unmittelbar den Empfang des Leibes und Blutes in sich schloss, welcher dann seinerseits erst irgend welche immer erst durch den Glauben zu vermittelnde geistliche Güter herbeiführte, und war folgerichtig von einem Empfang seitens der Ungläubigen nicht mehr zu reden. Dabei wird einigemal ausdrücklich bemerkt, dass diese Vereinigung mit Christo nicht ein einmaliger, besonderer Vorgang, sondern Versicherung seines bleibenden Verhältnisses zu uns sei (VIII, 941. Cons. lat. II, 250). In der Hauptsache lag Übereinstimmung mit den calvinisch bestimmten Reformirten vor, und es fehlte die innere Berechtigung, ihnen die kirchliche Gemeinschaft zu versagen, da es sich nur um abweichende theologische Meinungen handelte, deren kirchliche Berechtigung durch den Vorgang einzelner Kirchenväter nachgewiesen war. So war denn Melanchthon bemüht, seine eigene Lehrweise möglichst so zu formen, dass weder die Lutherischen zum Widerspruch berechtigt, noch auch den Reformirten die Zustimmung unmöglich gemacht sei, indem er einerseits betonte, dass Christus nicht nur der Wirksamkeit, sondern der Substanz nach anwesend sei, andrerseits nicht von Genuss des Leibes und Blutes Christi, sondern davon sprach, dass wir Glieder seines Leibes würden, womit der Sache eine wesentlich andere Wendung gegeben war. Als eigentlicher Unionsvorschlag war freilich nur das Gutachten für Heidelberg 1559 berechnet, wo eben beide Parteien vertreten waren. Dagegen hielt er im übrigen Verhandlungen über die Vereinigung beider Kirchenparteien für aussichtslos und ging daher auf Calvin's Vorschlag, gelegentlich des Wormser Colloquiums 1557 eine Unterredung zwischen Schweizern und Lutherischen an einem Orte Süddeutschlands zu veranstalten, nicht ein. Wohl aber setzte er durch, dass in Worms die von den Weimarer Theologen verlangte Verdammung der Re-

formirten abgelehnt wurde, und eine Fürsprache für die verfolgten französischen Reformirten zu stande kam. Wenn er dann dabei doch in dem am 21. October dem Präsidenten eingereichten Protest Zwingli's Lehre verwarf, so mag das auch aus Rücksicht auf Mitunterzeichner wie Brenz und Marbach geboten gewesen sein; es entsprach freilich auch seiner beständigen Weise, sich auszusprechen, in der er Zwingli's Auffassung als die eines blossen Gedächtnismahls und damit als eine „profane" behandelte, ohne seine weitergehenden Darlegungen zu berücksichtigen.

Schon im Jahre 1543 hatte es ihn tief bekümmert, dass Luther's Eifern gegen die Schweizer den grässlichen Verfolgungen der Evangelischen in Frankreich zur Entschuldigung dienen müsse. (V, 176. Bindseil n. 247.) Auf Fürsprache seines Hausfreundes Languet legte er am 19. Nov. 1556 Fürbitte für die vertriebenen Evangelischen aus Frankreich, England und Holland in Wesel, am 13. Juli 1557 für eben solche in Frankfurt ein. Es kann in ersterer wohl auffallen, dass sich kein warmer Appell an das christliche Gefühl in derselben findet, sondern nach einem Hinweis auf das Beispiel Strassburgs, wo durch das Dulden der Fremden die Eintracht nicht gestört werde, nur mühsame Deductionen, dass sie von Wiedertäufern und anderen Ketzern wohl zu unterscheiden seien, und die drei gegen sie aufgeführten Punkte: ihr „Eigensinn" (morositas) in Ablehnung der lutherischen liturgischen Gebräuche, bedenkliche Äusserungen Einzelner über die Kindertaufe, ihre Abweichung in der Abendmahlslehre kein zwingender Grund, sie auszutreiben. Wie schwierig es aber war, in diesem Punkte etwas zu erreichen, und welche Diplomatie Melanchthon deshalb für nötig halten mochte, lässt sich aus dem, im Manuscript zu Landeshut aufbewahrten Antwortschreiben Theodor's von Groeningen erschliessen, in welchem zuerst Melanchthon aufgefordert wird, die in der Angabe der Fremden, Melanchthon stimme in der Lehre mit ihnen überein, enthaltene Verdächtigung zu widerlegen; sodann hervorgehoben wird, Wesel sei ohne-

hin die einzige Stadt im Herzogtum, in welcher evangelische Gottesdienste gestattet seien; um so mehr hätte sie Anfeindung wegen der in ihren Meinungen so hartnäckigen Fremden zu fürchten. Man habe sie deshalb aufgefordert, die Stadt zu verlassen; auf Melanchthon's Fürsprache habe man ihnen Frist bis zum März gestattet. Man hoffe Gutes vom Eintreffen des Justus Menius, das erwartet werde. In einem Brief an Languet vom 29. März beklagt Melanchthon, dass sein äusserst sanft abgefasstes Schreiben gleichwohl nichts genützt habe. Doch blieben die Flüchtlinge noch längere Jahre in Wesel. Noch zaghafter klingt sein Schreiben nach Frankfurt, indem er hier nur ermahnt, die Fremden nicht ungehört und unbelehrt zu verstossen — solche „Belehrungsversuche" mussten sie, als ihrer Überzeugung gewisse Calvinisten, von vornherein abweisen (s. Schott, Frankf. Herberge prot. Flüchtlinge, Halle 1887. S. 36) —. Doch erinnert er auch, wie nach Wesel an die noch sehr der Schlichtung bedürftigen Differenzen über die Abendmahlslehre in Deutschland selbst. Dagegen vermahnte er auf der Rückkehr von Worms den Lutheraner Beyer in Frankfurt scharf, sie sollten endlich ihren Hass gegen jene unglücklichen, um Christi willen Verbannten fahren lassen; der dürfe sich nicht einen Christen nennen, der nicht durch ihr Missgeschick gerührt werde, und bezeichnete die Antwort: er und Westphal — der gegen die Fremden geschürt hatte — suchten nur die Einigkeit der Kirche — als heuchlerische Bemäntelung ihres Hasses gegen Gott und Menschen. Ebenso hatte er in einem Schreiben an den Kurfürsten die Gegner beschuldigt, sie suchten nicht die Wahrheit, sondern gehässiges Parteiwesen (IX, 474 f.). Offenbar hatte hier das Zusammensein mit den Franzosen unter Beza's Führung dazu gedient, sein Gefühl der Glaubensgemeinschaft mit den Reformirten zu stärken, ebenso wie 1543 in Köln das Zusammenwirken mit Butzer, während er, allein in Wittenberg, leichter den Mut verlor, demselben Ausdruck zu geben; wie denn auch Languet l. c. hervorhebt, dass es wesentlich Peucer's Verdienst sei, dass

Melanchthon in Worms standhaft gegen die Flacianer geblieben sei.

Fortwährend blieb Melanchthon im Verkehr mit reformirten Theologen, wenn auch nicht so fleissig, wie jene wünschten. Mit Grynaeus, Oekolampad und den Brüdern Blarer war er schon von Tübingen her befreundet, und blieb namentlich zu ersterem sein Verhältnis ein ungetrübt freundschaftliches; von den letzteren schrieb er 1. Febr. 1535 an Butzer, er liebe sie nicht weniger wie seinen leiblichen Bruder. Mit Butzer hatten ihn die Verhandlungen in Kassel 1535, in Regensburg 1541 und in Köln 1543 zusammengeführt. — Mit dem von Philipp von Hessen ihm neuerdings empfohlenen Johann von Lasco hatte er nach früheren Berührungen bei seinem zweitägigen Aufenthalt in Wittenberg, über welchen Eber an Hardenberg in gleichem Sinne berichtet, „freundliche und christliche Unterredung über alle streitigen Artikel“ und empfahl ihn weiter an Fürst Radziwill nach Polen für seine dortige Wirksamkeit, obwohl er früher an Lasco's Äusserungen über die Bedeutung der Kindertaufe grossen Anstoss genommen (V, 213. 790. 793). Bullinger schickte ihm Bücher und Studenten zu, unter diesen auch seinen eigenen Sohn mit der Bitte, ihn womöglich an seinen Tisch zu nehmen. Melanchthon riet dann freilich ab, ihn in Wittenberg promoviren zu lassen, um des Lärmens willen, den das auf beiden Seiten erregen würde, und verhinderte die Verbreitung eines Buches von Bullinger in Wittenberg.

Keinen Theologen schätzte aber Melanchthon nach Luther's Tode so hoch, wie Calvin. Wies er auch Calvin's Behauptung, dass Melanchthon im Grunde ganz mit ihm übereinstimme, wie wir oben sahen, mit Recht zurück, so ist die Sehnsucht, die er wiederholt ausspricht, sich einmal persönlich mit ihm über die schwierigsten theologischen Fragen zu unterreden, sicherlich eine tiefempfundene gewesen. —

Ich habe diese, auf das Verhältnis zu den Reformirten bezüglichen Notizen hier zusammengestellt, weil dieselben in den Biographieen nicht genügend beachtet sind. Wenn von Jenen oft geklagt wurde, dass er ihre Briefe oft lange un-

beantwortet liesse, noch mehr, dass er nicht entschieden genug die Wahrheit bekenne, so hatte ersteres seinen nächsten Grund in seiner Überbürdung mit anderweitiger Arbeit; er meinte aber auch, dass eine engere Verbindung der gemeinsamen Sache eher nur schaden als nützen könne. Er spricht die Überzeugung aus, dass ihre beiderseitigen Äusserungen auch den Feinden bekannt, von ihnen mit Entstellungen verbreitet und so benutzt würden, sein Ansehen und seine Wirksamkeit zu untergraben. Seinethalben könnten ja freilich seine Briefe allgemein bekannt werden, da sie nichts enthielten als fromme Gespräche und Klagen über den Zwiespalt der Kirche. Von einem verloren gegangenen Briefe Bullinger's an ihn nimmt er bestimmt an, dass er von den Feinden aufgefangen sei (IX, 379). Jedenfalls meinte er auch, dass es nicht erst der Mahnungen von jener Seite bedürfe, um nach bester Einsicht zu thun, was der Sache der Wahrheit dienlich sei. Immer wieder rechnet er mit der Aussicht, noch in seinem Alter ins Exil gehen zu müssen; und wenn er auch darin offenbar zu weit ging, wenn er z. B. sogar die Angriffe auf Hardenberg als eigentlich auf seine Person gemünzt ansah, war doch soviel richtig, als die Gegner sicherlich annahmen, dass, wenn sie ihn erst gestürzt oder seines Einflusses beraubt hätten, sie mit seinen Anhängern leichteres Spiel haben würden. Allmählich wusste man auch von jener Seite die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, besser zu würdigen und verschonte den durch aufreibende Kämpfe und Gemütsbekümmernis erschöpften Greis mit zudringlicheren Mahnungen und Vorwürfen. Immerhin gestatteten ihm ja auch seine eigenen theologischen Überzeugungen nur in bedingtem Masse ein Eintreten für sie.

Unmöglich lässt sich ja jetzt bestimmt ausmachen, inwieweit ein entschiedeneres Auftreten Melanchthon's grössere Erfolge erzielt haben würde. Zeitweise konnte es ja scheinen, seine Lehrweise werde den Sieg erhalten. Als Luther gegen Ende seines Lebens seinen Wittenberger Collegen grollte, weil auch ihre Abendmahlslehre ihm verdächtig war, schreibt Melanchthon: Luther sei zu Amsdorf gegangen, weil nur

dieser mit ihm übereinstimme, und noch am 3. Sept. 1559 schreibt er an Hardenberg: an unserer Universität ist nicht nur fromme Übereinstimmung, sondern auch süsse und ungeheuchelte Freundschaft. Alle würden Hardenberg deshalb gern begrüssen, wenn er zu ihnen seine Zuflucht nähme. Aber dabei ist die vorsichtige Zurückhaltung zu berücksichtigen, die er allezeit beobachtet hatte. Freilich die Wittenberger unter Peucer's Führung neigten teilweise noch mehr nach reformirter Seite hinüber als Melanchthon selbst. Aber ausserhalb Wittenbergs folgte die Mehrzahl seiner Schüler ihm sicherlich nur so weit, als es dafür gelten konnte, dass er mit Luther's wahrer Meinung in Einklang sei und sie besser auslege, als die zelotischen Lutheraner mit ihrem Missbrauch seiner schrofferen Äusserungen — soweit sie nicht geradezu ins specifisch lutherische Lager übergingen, wie Chytraeus, Marbach und gar Heshus. — Noch mehr war das an den Fürstenhöfen der Fall. Gerade an den mächtigsten, Kursachsen und Brandenburg, überwog — abgesehen auch von den dänischen Einflüssen in Dresden — doch immer wieder die Meinung, man werde sich um so besser mit dem Kaiser stehen, je weiter man von den Reformirten abrücke. Auch war sich Melanchthon mit Recht bewusst, dass er die Mittel der Agitation bei den Volksmassen wie an den Fürstenhöfen, mit welchen die specifischen Glaubenseiferer zu wirken wussten, seinerseits verschmähe (VIII, 798). Ohnehin sagte ihre Lehrweise gröberem Verstande mehr zu. So fühlte er sich jenen novi Sophistae, qui in aulis, in Gynecaeis, in vulgo regna quaerunt (IX, 360) nicht gewachsen. Hat sich doch Gleiches in unserem Jahrhundert mit dem Melanchthonismus eines Nitzsch und Dorner wiederholt.

So war es wohl ein tragisches Geschick, dass er auf jenem Tage in Worms, auf welchem er als der anerkannte, von allen Seiten hochgefeierte Führer der Protestanten dastand, vor welchem die flacianischen Gegner grollend das Feld räumen mussten, der auch den Römischen mit ganz anderer Schärfe entgegentreten konnte, als je bisher: dass

der es dennoch zu einem frohen Gefühl des Sieges nicht bringen konnte. Nicht nur war das geschlossene Auftreten den Katholiken gegenüber durch das Verhalten der Flacianer empfindlich gestört; nicht nur fiel die Fürbitte für die französischen Protestanten schwächlicher aus, als er es gewünscht hatte: er fühlte auch, dass der roheren Auffassungsweise nicht nur des niederen Volkes, sondern auch vieler Fürsten und Prediger die gröberen Anschauungen mehr zusagten als die wichtigen Wahrheiten, welche er mit äusserster Anstrengung seiner alternden Kräfte geltend zu machen sich gedrungen fühlte, und ahnte so, dass diesen der Sieg nicht beschieden sein würde. Es wirkt ja oft ermüdend, in seinen Briefen fast beständig Klagen und Befürchtungen zu lesen, so selten Worte freudiger Erhebung. Aber man soll ihm das Unrecht nicht thun, dies nur als Beweis seiner Charakterschwäche oder Glaubensschwäche anzusehen. Gott giebt ja denen, welche eine grosse Sache durchzufechten haben, selten das Gefühl behaglicher Befriedigung. Die tiefe Traurigkeit, welche sein Gemüt bedrückte, rührte doch vornehmlich daher, dass niemand es ernster nehmen konnte mit den Anforderungen christlicher Frömmigkeit, strengster Sittlichkeit, aufrichtiger Demut, Frieden und Einigkeit suchender Liebe, als er; niemand auch ernster mit der Glaubensvorstellung, dass nur die reine Lehre, wie er und Luther sie fassten, den Menschen das Heil bringe, und doch er dabei der grossen Mehrheit der Kirche, welcher er dienen wollte, in der theologischen Erkenntnis voraus war. Musste aus letzterem Grunde auch er und seine Schule äusserlich unterliegen, so ist er es doch gewesen, welcher mit gewaltiger Geisteskraft der evangelischen Kirche das Erbe redlicher, Wahrheit suchender theologischer Wissenschaft mitgegeben hat und damit das Mittel, die Unvollkommenheiten und Widersprüche, welche Luther's und seinem Glaubensbegriffe noch anhafteten, zu überwinden. Sie wird nicht aufhören, sein Andenken zu ehren, solange sie sich noch berufen fühlt, Beides, Frömmigkeit und Wissenschaft, in sich zu vereinigen!

VI.

Die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern des Neuen Testaments. II.

Von

Lic. Dr. W. Staerk.

(Neue Fortsetzung von XXXV, 4. XXXVI, 1. XXXVIII, 2.)

IV. Die Citate in den Paulusbriefen.

a) Römerbrief.

61) Rom. 1, 17 = Hab. 2, 4.

LXX Sw: ὁ δε δικαιος ἐκ πιστεως μου ζησεται.
A: „ „ „ μου ἐκ πιστεως ζ.

omn: ὁ δε δικ. ἐκ πιστ. ζ. (μου nach δικ. einmal bei Or., sonst nur bei C* und dem charklens. Syrer!)

62) Rom. 2, 24 = Jes. 52, 5.

LXX Sw: δι᾽ ὑμας δια παντος το ὀνομα μου βλασφημειται ἐν τοις ἐθνεσι.

omn: το γαρ ὀνομα του θεου δι᾽ ὑμας βλασφ. ἐν τ. ἐθν.

63) Rom. 3, 4 = ψ 50, 6.

LXX Sw = NT: ..... ὁπως ἀν δικαιωθῃς ἐν τοις λογοις σου και νικησῃς (ει) ἐν τῳ κρινεσθαι σε

---

64) Rom. 3, 11—18 = ψ 13, 1—3.

LXX Sw[1]): 2 .... (εἰ) ἐστιν συνιων ἠ ἐκζητων τον θεον. 3 παντες ἐξεκλιναν ἁμα ἠχρεωθησαν, οὐκ

LXX Sw / A:
- LXX Sw: 3 ἐστιν ποιων χρηστοτητα, οὐκ ἐστιν ἑως ἑνος. ταφος ἀνεωγμενος ὁ λαρυγξ αὐτων,
- A: 3 ἐστ.[S*+ὁ] ποιων „ „ „ „ „ [A. om. bis ὀφθαλμων αὐτων!]

LXX Sw: 3 ταις γλωσσαις αὐτων ἐδολιουσαν· ἰος ἀσπιδων ὑπο τα χειλη αὐτων, ὡν το στομα

LXX Sw: 3 ἀρας και πικριας γεμει. ὀξεις οἱ ποδες αὐτων ἐκχεαι [το] αἱμα· συντριμμα και ταλαιπωρια

LXX Sw: 3 ἐν ταις ὁδοις αὐτων και ὁδον εἰρηνης οὐκ ἐγνωσαν· οὐκ ἐστιν φοβος θεου ἀπεναντι

LXX Sw: 3 των ὀφθαλμων αὐτων.

---

omn: 11 .... (οὐκ) ἐστιν [ὁ] συνιων οὐκ ἐστιν [ὁ] [ἐκ]ζητων τ. θεον. 12 παντες ἐξεκλ. ἁμα ἠχρεωθ. οὐκ

D Or / BGAK: 12 ἐστιν { — ποιων (D Or) / ὁ ποιων (BGAK) } χρηστ. [οὐκ ἐστ.] ἑως ἑνος. 13 ταφ. ἀνεωγμ. ὁ λαρ. αὐτων

omn: 13 τ. γλ. αὐτ. ἐδολ. ἰος ἀσπ. ὑπο τ. χ. αὐτ. 14 ὡν το στ. [B+αὐτων]

omn: 14 ἀρ. κ. πικρ. γεμει. 15 ὀξ. οἱ ποδ. αὐτ. ἐκχ. αἱμα· 16 συντρ. κ. ταλ.

omn: 16 ἐν τ. ὁδ. αὐτ. 17 και ὁδ. εἰρ. οὐκ ἐγνωσαν· 18 οὐκ ἐστιν φοβ. θ. ἀπεν.

omn: 18 των ὀφθ. αὐτων.

---

[1]) A* om. v. 1 οὐκ ἐστιν ποιων χρηστοτητα οὐκ ἐστιν ἑως ἑνος. —

65) Rom. 4, 3 = Gen. 15, 6.

LXX Sw: και ἐπιστευσεν Ἀβρααμ } τῷ ϑεῳ και ἐλογισϑη αὐτῳ εἰς δικαιοσυνην.
Luc: ἐπιστευσε δε Ἀβ.

Bℵ Just Ir A Or cop Cu: ἐπιστ. δε Ἀβ. } τ. ϑ. κ. ἐλογ. αὐ. εἰς δ.
D* G Or: ἐπιστ. Ἀβ.

66) Rom. 4, 7 f. = ψ 32, 1 f.

LXX Sw: [1] μακαριοι ὡν ἀφεϑησαν αἱ ἀνομιαι, και ὡν ἐπεκαλυφϑησαν αἱ ἁμαρτιαι· [2] μακαριος
LXX Sw: [2] ἀνηρ οὑ [οὐ] μη λογισηται κυριος ἁμαρτιαν ....

omn: [7] μακ. ὡν ἀφεϑησαν αἱ ἀνομ. και ὡν ἐπεκαλ. αἱ ἁμαρτ. [8] μακ.
omn: [8] ἀνηρ οὑ (ᾧ) οὐ μη λογ. κυρ. ἁμ.

67) Rom. 4, 17 = Gen. 17, 5.

LXX Sw Luc = NT: ὁτι πατερα πολλων ἐϑνων τεϑεικα σε.

68) Rom. 4, 18 = Gen. 15, 5.

LXX Sw Luc = NT: οὑτως ἐσται το σπερμα σου.

69) Rom. 8, 36 = ψ 44, 23.

LXX Sw: ὁτι ἑνεκα } σου ϑανατουμεϑα ὁλην την ἡμεραν, ἐλογισϑημεν ὡς προβατα σφαγης.
SAT: ὁτι ἑνεκεν

BDG A Or: ὁτι ἑνεκεν } σου ϑανατ. ὁλ. την ἡμ. ἐλογ. ὡς προβ. σφαγης.
Cu al: ὁτι ἑνεκα

70) Rom. 9, 7 = Gen. 21, 12.

LXX Sw Luc: (ὅτι) ἐν Ἰσαακ κληθησεται σοι σπερμα.

omn: ἐν Ἰσα[α]κ κληθ. σοι σπ.

71) Rom. 9, 9 = Gen. 18, 10.

LXX Sw Luc: (..... ἥξω προς σε) κατα τον καιρον τουτον εἰς ὥρας και ἕξει υἱον Σαῤῥα ἡ γυνη σου

omn: κατα τ. καιρον τουτον ἐλευσομαι κ. ἐσται τῃ Σαῤῥᾳ υἱος.

72) Rom. 9, 12 = Gen. 25, 23.

LXX Sw Luc = NT: ὁ μειζων δουλευσει τῳ ἐλασσονι.

73) Rom. 9, 13 = Mal. 1, 2 f.

LXX Sw: ..... ἠγάπησα τον Ἰακωβ, [3]τον δε Ἡσαυ ἐμισησα ......

omn: τον Ἰακωβ ἠγαπησα, τον δε Ἡσαυ ἐμισησα.

74) Rom. 9, 15 = Ex. 33, 19.

LXX Sw Luc = NT: ἐλεησω ὃν ἂν ἐλεω και οἰκτειρησω ὃν ἂν οἰκτειρω.

75) Rom. 9, 17 = Ex. 9, 16.

LXX Sw: ἑνεκεν τουτου διετηρηθης — ἱνα ἐνδειξωμαι ἐν σοι την ἰσχυν μου και ὁπως
A: ἑνεκεν τουτου διετηρηθης — ἱνα ἐνδειξωμαι ἐν σοι την δυναμιν μ. και ὁπως
Luc: ἑνεκεν τουτου διετηρηθης ἑως του νυν ἱνα ἐνδειξωμαι ἐν σοι την ἰσχυν μ. και ὁπως

LXX Sw Luc: διαγγελῃ το ὀνομα μου ἐν πασῃ τῃ γῃ.

omn: εἰς αὐτο τουτο ἐξηγειρα σε, ὁπως ἐνδειξωμαι ἐν σοι την δυναμιν μου και ὁπως
omn: διαγγ. το ὀνομ. μ. ἐν π. τῃ γ.

76) Rom. 9, 26 = Hos. 1, 10.

LXX Sw: και ἐσται ἐν τῳ τοπῳ οὑ ἐῤῥεϑη αὐτοις Οὐ λαος μου ὑμεις
{LXX Sw: κληϑησονται και αὐτοι υἱοι ϑεου ζωντος.
{A: ἐκει κληϑ. υἱοι ϑ. ζ.

omn: και ἐστ. ἐν τῳ τοπ. οὑ ἐῤῥ. αὐτ. Οὐ λ. μου ὑμ.
omn: ἐκει κληϑησ. υἱοι ϑ. ζ.

77) Rom. 9, 27 f. = Jes. 10, 22 f.

LXX Sw: [22] και ἐαν γενηται ὁ λαος Ἰσραηλ ὡς ἡ ἀμμος της ϑαλασσης, το
{LXX Sw: [22] καταλιμμα αὐτων σωϑησεται. λογον {συντελων / συντ.} και συντεμνων ἐν
{AB[ab]Q: καταλειμμα [AQ* om.] „ λ. (+ γαρ ASQT)
{LXX Sw: [22] δικαιοσυνῃ, [23] ὁτι λογον συντετμημενον {ποιησει κυριος / π. ὁ ϑεος} ἐν τῃ οἰκουμενῃ ὁλῃ
{ASQΓ:

omn: [27] ἐαν ᾖ ὁ ἀριϑμος των υἱων Ἰσραηλ ὡς ἡ ἀμμ. τ. ϑαλ. το
{BA: [27] ὑπολειμμα
{DG Cu: καταλειμμα} σωϑησ. [28] λογ. γαρ συντ. κ. συντεμνων [ἐν
omn: [28] δικαιοσ. ὁτι λ. συντετμ.[1])] ποιησει [ὁ] κυριος ἐπι της γης.

[1]) om. DG Cu.

78) Rom. 9, 29 = Jes. 1, 9.

LXX Sw: } (και) εἰ μη κυριος σαβαωϑ { ἐγκατελιπεν } ἡμιν σπερμα, ὡς Σοδομα ἀν
AS*QΓ: } { ἐγκατελειπεν }

{ LXX Sw: ἐγενηϑημεν } και ὡς Γομοῤῥα ἀν { ὡμοιωϑημεν.
{ ASQT: ἐγεννηϑημεν } { (AQ*T) ὁμοιωϑημεν.

---

omn: εἰ μη κυρ. Σ. {BS ἐνκατελιπεν } ἡμιν σπ. ὡς Σοδ. ἀν
{DGA ἐνκατελειπεν }

omn: ἐγενηϑημεν κ. ὡς Γ. ἀν { BSD Cu: ὡμοιωϑημεν.
{ GA: ὁμοιωϑημεν.

---

79) Rom. 9, 33 = Jes. 28, 16 (Jes. 8, 14).

LXX Sw: } ἰδου ἐγω ἐμβαλλω εἰς τα ϑεμελια { Σειων λιϑον πολυτελη ....
ASQTB[b]: } { Σιων

LXX Sw: } και ὁ πιστευων { } οὐ μη καταισχυνϑη.
ASQ: } { ἐπ᾽ αὐτῳ }

---

omn: ἰδου τιϑημι ἐν Σιων λιϑον προσκομματος (και πετραν σκανδαλου)

omn: και [πας] ὁ πιστ. ἐπ᾽ αὐτῳ { DG: οὐ μη καταισχυνϑη.
{ cet: οὐ καταισχυνϑησεται.

---

80) Rom. 10, 6 ff. = Dt. 30, 11 ff.

LXX Sw: [12]....... τις ἀναβησεται ἡμιν εἰς τον οὐρανον και λημψεται αὐτην ἡμιν ....

LXX Sw: .... [14] ἐστιν σου ἐγγυς } το ῥημα σφοδρα [om. F] } ἐν τῳ στοματι σου και ἐν τῃ καρδιᾳ σου .....
AF: .... ἐγγυς σου ἐστιν }
Luc: .... ἐγγυς σου ἐστιν τ. ῥ. σφοδρα

omn: .... [6] τις ἀναβησεται εἰς τ. οὐρανον ....
{ DG Or[1]): .... [8] ἐγγυς σου ἐστιν το ῥημα } ἐν τ. στομ. σ. κ. ἐν τῃ καρ. σ.
{ cet: .... ἐγγυς σου το ῥημα ἐστιν }

81) **Rom. 10, 18 = ψ 18, 5.**

LXX Sw = NT: εἰς πασαν την γην ἐξηλθεν ὁ φθογγος αὐτων και εἰς τα περατα της οἰκουμενης τα ῥηματα αὐτων.

82) **Rom. 10, 19 = Dt. 32, 21.**

LXX Sw Luc: καγω παραζηλωσω αὐτους ἐπ᾽ οὐκ ἐθνει, ἐπ᾽ [Luc ἐπι] ἐθνει ἀσυνετῳ παροργιω αὐτους.

omn: ἐγω παραζηλωσω ὑμας ἐπ᾽ οὐκ ἐθν. { BSDA ἐπ᾽ ἐθνει / G Cu ἐπι ἐθνει } ἀσυνετῳ παροργιω ὑμας.

83) **Rom. 10, 20 = Jes. 65, 1.**

LXX Sw: ἐμφανης ἐγενηθην τοις ἐμε μη ἐπερωτωσιν, εὑρεθην τοις ἐμε μη ζητουσιν.
ASQ: ἐ. ἐγενομην[2]) τ. ἐ. μη ζητουσιν, εὑ. τ. ἐ. μη ἐπερωτωσιν.

omn: εὑρεθην [ἐν] τοις ἐμε μη ζητουσιν, ἐμφανης ἐγενομην [ἐν] τοις ἐμε μη ἐπερωτωσιν.

[1]) Or + σφοδρα! — [2]) AS*; S[c.a] ἐγενηθην, postea rursus ἐγενομην).

84) Rom. 10, 21 = Jes. 65, 2.

LXX Sw: *ἐξεπετασα τας χειρας μου ὁλην την ἡμεραν προς λαον ἀπειθουντα και ἀντιλεγοντα.*

omn: *ὁλην τ. ἡμεραν ἐξεπετασα τ. χειρας μ. προς λαον* (Var. *ἐπι λ.*) *ἀπειθουντα* [*και ἀντιλεγοντα*].

85) Rom. 11, 2 = ψ 94, 14.

LXX Sw: *οὐκ ἀπωσεται κυριος τον λαον αὐτου.*

omn: *οὐκ ἀπωσατο ὁ θεος τον λαον αὐτου .....*

86) Rom. 11, 3 = 1. Reg. 19, 10.

LXX Sw Luc: ..... *τα θυσιαστηρια σου κατεσκαψαν και* [om. A.] *τους προφητας σου ἀπεκτειναν ἐν*

LXX Sw: / A:	*ῥομφαιᾳ και ὑπολελειμμαι*	*ἐγω μονωτατος και ζητουσιν*	*μου την ψυχην* (LXX Sw) / *την ψυχην μου* (A)
Luc:	*ῥ. κ. ὑπελειφθην*		*την ψυχην μου*

LXX Sw Luc: *λαβειν αὐτην.*

omn: *τους προφητας σου ἀπεκτειναν* { BGA cop Or Cu: — / D Just: *και* } *τα θυσιαστηρια σου κατεσκαψαν*

omn: *καγω ὑπελειφθην μονος κ. ζητ. την ψυχην μου.*

87) Rom. 11, 9 f. = ψ 69, 23 f.

LXX Sw: [23] *γενηθητω ἡ τραπεζα αὐτων ἐνωπιον αὐτων εἰς παγιδα και εἰς ἀνταποδοσιν*

LXX Sw: [23] *και σκανδαλον.* / SR: *κ. εἰς σκ.* } [24] *σκοτισθητωσαν οἱ ὀφθαλμοι αὐτων του μη βλεπειν και*

LXX Sw: [24] *τον νωτον αὐτων διαπαντος συνκαμψον.*

omn: 9 γενηϑητω ἡ τραπ. αὐ. εἰς παγιδα και εἰς ϑηραν
omn: 9 και εἰς σκανδ. ......[1]) 10 σκοτισϑ. οἱ ὀφϑ. αὐτ. του μη βλεπ. και
omn: 10 τον νωτον αὐτων διαπαντος συνκαμψον.

88) Rom. 11, 26 f. = Jes. 59, 20 f. + 27, 9.

LXX Sw: 59,20 και ἡξει ἑνεκεν Σειων ὁ ῥυομενος } και ἀποστρεψει ἀσεβειας
AQB[b]: κ. ἡ ἑν. Σιων (ὁ om. S*) ῥυομ. }
LXX Sw: ἀπο Ἰακωβ. 21 και αὑτη αὐτοις ἡ παρ' ἐμου διαϑηκη....... 27,9 ὁταν
LXX Sw: ἀφελωμαι αὐτου την ἁμαρτιαν.

omn: 26 ἡξει ἐκ. Σιων ὁ ῥυομενος [και] ἀποστρεψει ἀσεβειας
omn: 26 ἀπο Ἰακωβ. 27 και αὑτη αὐτ. ἡ παρ' ἐμ. διαϑ. ὁταν
omn: 27 ἀφελωμαι τας ἁμαρτιας αὐτων.

89) Rom. 11, 34 = Jes. 40, 13.

LXX Sw: } τις ἐγνω νουν κυριου { και τις αὐτου συμβουλος ἐγενετο ὁς συμβιβᾳ αὐτον.
AQΓ(S): } { κ. τις συμβουλος αὐτου ἐγ. ὁς συμβιβασει αὐ.[2]).

omn: τις γαρ ἐγνω νουν κυρ. ἠ τις συμβ. αὐτ. ἐγεν.

90) Rom. 12, 20 = Prov. 25, 21 f.

LXX Sw: } 21 ἐαν πεινᾳ ὁ ἐχϑρος σου {ψωμιζε} αὐτον, ἐαν διψᾳ ποτιζε αὐτον. 22 τουτο γαρ ποιων
SA: } {τρεφε}
[S* ποιησας]

[1]) G post ϑηραν + και εἰς ἀνταποδωμα; cet. omn. + κ. εἰς ἀνταποδομα αὐτοις post σκανδ.
[2]) AS* schliessen an v. 14 an: Rom. 11, 35: ἠ τις προεδωκεν αὐτῳ και ἀνταποδο-(A ω-)ϑησεται αὐτῳ;

LXX Sw: [22] ἀνθρακας πυρος σωρευσεις } ἐπι την κεφαλην αὐτου. [S* ἐπι της κεφαλης αὐτ.]
A: ἀνθρ. σωρ. }

omn: ἀλλα ἐαν [οὐν] π. ὁ ἐχθ. σ. ψωμιζε αὐ., ἐαν [δε] δ. π. αὐ. τουτο γ. ποιων
omn: ἀνθρ. πυρος σωρ. { B: ἐπι της κεφαλης / cet: ἐπι την κεφαλην } αὐτου

91) Rom. 14, 11 = Jes. 45, 23.

LXX Sw: / AS^{c.b mg}Q: } κατ᾽ ἐμαυτου ὀμνυω .... ὁτι ἐμοι καμψει παν γονυ και { ὀμειται / ἐξομολογησεται

LXX Sw: / AS^{c.b}Q: / S*: } πασα γλωσσα { τον θεον. / τῳ θεῳ. / τον κυριον.

omn: ζω ἐγω λεγει κυριος (ὁτι) ἐμ. κ. π. γ. και { BD*GOr: ἐξομολογησεται / Just A cop Cu: πασα γλωσσα

BD*G Or: πασα γλωσσα / Just A cop Cu: ἐξομολογησεται } τῳ θεῳ.

92) Rom. 15, 3 = ψ 69, 10.

LXX Sw = NT: οἱ ὀνειδισμοι των ὀνειδιζοντων σε ἐπεπεσαν ἐπ᾽ ἐμε.

93) Rom. 15, 9 = ψ 18, 50 (2. Sam. 22, 50).

LXX Sw: δια τουτο ἐξομολογησομαι σοι ἐν ἐθνεσιν κυριε, και τῳ ὀνοματι σου ψαλω.
(Luc: [22,50] „ „ „ „ „ „ „ και το ὀνομα κυριου μνησθησομαι.)

omn: δια τ. ἐξομολ. σ. ἐν ἐθν. [κυριε] και { DG cop: ψαλω τῳ ὀνοματι σου. / cet: τῳ ὀνοματι σου ψαλω.

94) Rom. 15, 10 = Dt. 32, 43.

LXX Sw Luc = NT: *εὐφρανθητε ἐθνη μετα του λαου αὐτου.*

95) Rom. 15, 11 = ψ 117, 1.

LXX Sw: / S^{ca}T: / R: } *αἰνειτε τον κυριον παντα τα ἐθνη* { *αἰνεσατωσαν* / *ἐπαινεσαται* / *και ἐπαινεσατε* } *αὐτον παντες οἱ λαοι.*

BS DA cop: *αἰνειτε παντα τ. ἐθνη τον κυριον* / G Or Cu: *αἰν. τον κυρ. παντα τ. ἐθνη* } [*και*] { BDA: *ἐπαινεσατωσαν* / cet: *ἐπαινεσατε* } *αὐτ. παντ. οἱ λαοι.*

96) Rom. 15, 12 = Jes. 11, 10.

LXX Sw = NT[1]): (*και*) *ἐσται* [*ἐν τῃ ἡμερᾳ ἐκεινῃ*] *ἡ ῥιζα του Ἰεσσαι και ὁ ἀνισταμενος ἀρχειν ἐθνων, ἐπ᾽ αὐτῳ ἐθνη ἐλπιουσι.*

97) Rom. 15, 21 = Jes. 52, 15.

LXX Sw = NT[2]): (*ὁτι*) *οἱς οὐκ ἀνηγγελη περι αὐτου ὀψονται και οἱ οὐκ ἀκηκοασιν συνησουσιν.*

b) Korintherbriefe.

98) 1. Cor. 1, 19 = Jes. 29, 14.

LXX Sw: *και ἀπολω την σοφιαν των σοφων και την συνεσιν των συνετων κρυψω.*

omn: *ἀπ. τ. σ. τ. σοφ. κ. τ. συν. τ. συνετ. ἀθετησω.*

1) Bei allen neutestamentlichen Zeugen fehlt *ἐν τ. ἡμ. ἐκεινῃ.*

2) B cop: *ὀψονται* ante *οἱς οὐκ ἀνηγγ.*

99) 1. Cor. 3, 19 = Iob 5, 13.

LXX Sw: ὁ καταλαμβανων σοφους ἐν τῃ φρονησει [A + αὐτων].

omn: [ὁ] δρασσομενος [τους] σοφους ἐν τῃ πανουργιᾳ αὐτων.

100) 1. Cor. 3, 20 = ψ 94, 11.

LXX Sw: κυριος γινωσκει τους διαλογισμους των ἀνθρωπων, ὁτι εἰσιν ματαιοι.

Cu: ⎫ κυρ. γιν. τ. διαλ. των ⎧ ἀνθρωπων ⎫ ὁτι εἰσ. ματ.
cet: ⎭ ⎩ σοφων ⎭

101) 1. Cor. 9, 9 = Dt. 25, 4.

LXX Sw Luc: οὐ φιμωσεις βουν ἀλοωντα

⎧ B* D* G: οὐ κημωσεις ⎫ β. ἀλ.
⎩ cet: οὐ φιμωσεις ⎭

102) 1. Cor. 10, 7 = Ex. 32, 6.

LXX Sw Luc: ⎫ και ἐκαθισεν ὁ λαος φαγειν και ⎧ πιειν ⎫ και ἀνεστησαν παιζειν.
B*: ⎭ ⎩ πειν ⎭

omn: ἐκαθ. ὁ λαος φαγ. και ⎧ B*D*G: πειν ⎫ κ. ἀν. π.
⎩ cet: πιειν ⎭

103) 1. Cor. 10, 26 = ψ 24, 1.

LXX Sw = NT [1]): του κυριου ἡ γη και το πληρωμα αὐτης.

[1]) Alle Zg + γαρ vor od. nach κυριου.

104) 1. Cor. 15, 32 = Jes. 22, 13.

LXX Sw = NT: *φαγωμεν και πιωμεν, αὐριον γαρ ἀποθνησκομεν.*

---

105) 1. Cor. 15, 45 = Gen. 2, 7.

LXX Sw Luc: *ἐγενετο ὁ* [om. Luc] *ἀνθρωπος εἰς ψυχην ζωσαν.*

omn: *ἐγενετο ὁ πρωτος ἀνθρ.*[1]) [*Ἀδαμ*] *εἰς ψυχ. ζωσ.*

---

106) 2. Cor. 4, 13 = ψ 116, 10.

LXX Sw = NT: *ἐπιστευσα διο και ἐλαλησα.*

---

107) 2. Cor. 6, 2 = Jes. 49, 8.

LXX Sw: *καιρῳ δεκτῳ ἐπηκουσα σου* } *και ἐν ἡμερᾳ σωτηριας ἐβοηθησα σοι.*
S*[2]): *κ. δ. ἐπηκ. σοι* }

omn: *καιρῳ δ. ἐπηκ. σοι κ. ἐν ἡμ. σωτ. ἐβοηθ. σοι.*

---

108) 2. Cor. 6, 16 f. = Ez. 37, 27 + Jes. 52, 11.

LXX Sw: ....37,27 *και ἐσομαι αὐτοις θεος και αὐτοι μου ἐσονται* (Q *ἐσ. μου*) *λαος*.......52,11 *ἐξελθατε*
A: *κ. ἐσ. αὐτοις εἰς θεον κ. αὐ. ἐσονται μοι λ.* .... *ἐξ.*
LXX Sw: 52,11 *ἐκ μεσου αὐτης, ἀφορισθητε* .... *και ἀκαθαρτου μη ἁψησθε* .....
ASQΓ: *ἐκ* (+*του* S) *μεσου αὐ.* (+*και* QΓ) *ἀ. κ. ἀ. μη ἁπτεσθαι* .....

---

[1]) BIr und einige Cu: omn. *ἀνθρ.* [2]) Sc.a beidemale *σου.*

omn: 16 και ἐσομ. {G Or: αὐτοις / cet: αὐτων} θεος κ. αὐτ. ἐσοντ. {B: μου λαος / cet: μοι λαος} 17 διο ἐξελθατε

omn: 17 ἐκ μεσου αὐτων και ἀφορ. λεγει κυριος κ. ἀκαθ. μη ἁπτεσθε.

---

109) 2. Cor. 8, 15 = Ex. 16, 18.

LXX Sw Luc: / Aᵃ: } οὐκ ἐπλεονασεν ὁ το πολυ και ὁ {το ἐλαττον / το ὀλιγον} οὐκ ἠλαττονησεν.

omn: ὁ το πολυ οὐκ ἐπλεονασεν κ. ὁ το ὀλιγον οὐκ ἠλαττ.

---

110) 2. Cor. 9, 9 = ψ 112, 9.

LXX Sw=NT[1]): ἐσκορπισεν, ἐδωκεν τοις πενησιν, ἡ δικαιοσυνη αὐτου μενει εἰς τον αἰωνα [του αἰωνος.]

---

c) Galaterbrief.

111) Gal. 3, 8 = Gen. 12, 3.

LXX Sw: εὐλογηθησονται / Luc D(?): ἐνευλογηθησονται } ἐν σοι πασαι αἱ φυλαι της γης.

G: εὐλογηθησονται / cet: ἐνευλογηθησονται } ἐν σοι παντα τα ἐθνη.

---

112) Gal. 3, 10 = Dt. 27, 26.

LXX Sw Luc: / A: / F: } ἐπικαταρατος πας {ἀνθρωπος ὁς / ὁ ἀνθ. ὁστις / ἀνθ. ὁς} οὐκ ἐμμενει ἐν πασιν τοις λογοις {του νομου / του νομου / του βιβλιου}

1) Nur G und einige Cu + του αἰωνος.

LXX Sw: τουτου ποιησαι αὐτους.
AF: τ. του π. αὐτους.
Luc: τ. του ποιειν αὐτα.

omn: ἐπικαταρατος πας ὁς οὐκ ἐμμενει [ἐν] τ. γεγραμμενοις ἐν τῳ βιβλιῳ του νομου
omn: του ποιησαι αὐτα.

113) Gal. 3, 12 = Lev. 18, 5.

LXX Sw: ἁ ποιησας ἀνθρωπος } ζησεται ἐν αὐτοις.
F: ἁ π. αὐτα ἀνθ.
Luc: ὁ π. αὐτα ἀνθ.

BD* GA cop Cyr: ὁ ποιησας αὐτα } ζησ. ἐν αὐτοις.
Cu: ὁ ποιησ. αὐτα ἀνθρ.

114) Gal. 3, 13 = Dt. 21, 23.

LXX Sw: (ὁτι) κεκαταραμενος } ὑπο θεου πας κρεμαμενος ἐπι ξυλου.
AF: „ κεκατηραμενος
Luc: „ κεκατηραμενος

omn: ἐπικαταρατος πας ὁ κρεμ. ἐπι ξυλου.

115) Gal. 4, 27 = Jes. 54, 1.

LXX Sw = NT[1]): εὐφρανθητι στειρα ἡ οὐ τικτουσα, ῥηξον και βοησον ἡ οὐκ ὠδινουσα, ὁτι πολλα τα τεκνα της ἐρημου μαλλον ἡ της ἐχουσης τον ἀνδρα.

[1]) DG: ἡ μη τικτ.

116) Gal. 4, 30 = Gen. 21, 10.

LXX Sw: / Luc: ἐκβαλε την {παιδισκην ταυτην / παιδισκ.} και τον υἱον αὐτης· οὐ γαρ μη {κληρονομησει / κληρονομηση} ὁ υἱος

LXX Sw Luc: της παιδισκης μετα του υἱου μου Ἰσαακ.

A cop: / cet: ἐκβαλε την {παιδισκ. ταυτην / παιδισκ.} και τ. υἱ. αὐ. οὐ γαρ [μη] {BDCu: κληρονομησει / AG: κληρονομηση} ὁ υἱος

omn: της παιδ. μετα τ. υἱ. της ἐλευθερας.

---

d) Epheserbrief.

117) Eph. 4, 8 = ψ 68, 19.

LXX Sw: / S*: ἀναβας εἰς ὑψος {ᾐχμαλωτευσας / ᾐχμαλωτευσεν} αἰχμαλωσιαν, ἐλαβες δοματα {ἐν ἀνθρωπῳ. / ἐν [B^a SR^a ἀνθρωποις]}

BDJustIrGOrCyr: / A Cu: ἀναβ. εἰς ὑψος {ᾐχμαλωτευσεν / ᾐχμαλωτευσας} αἰχμ. [και] ἐδωκεν δομ. {GOr: ἐν ἀνθρωποις. / cet: τοις ἀνθρωποις.}

---

118) Eph. 4, 25 = Zach. 8, 16.

LXX Sw: λαλειτε ἀληθειαν ἑκαστος προς τον πλησιον αὐτου .....

---

omn: λαλ. ἀληθ. ἑκ. μετα του πλησιον αὐτ. ...

---

119) Eph. 4, 26 = ψ 4, 5.

LXX Sw = NT: ὀργιζεσθε και μη ἁμαρτανετε ....

---

e) Hebräerbrief.

120) Hebr. 1, 5 = 2. Sam. 7, 14.

LXX Sw Luc = NT: *ἐγω ἐσομαι αὐτῳ εἰς πατερα και αὐτος ἐσται μοι εἰς υἱον.*

---

121) Hebr. 1, 6 = ψ 97, 7.

LXX Sw: / R: *προσκυνησατε* {*αὐτῳ* / *αὐτον*} *παντες οἱ ἀγγελοι αὐτου.*

omn: *προσκυνησατωσαν αὐτῳ παντες ἀγγ. θεου.*

---

122) Hebr. 1, 7 = ψ 104, 4.

LXX Sw: / A[a]: *ὁ ποιων τους ἀγγελους αὐτου πνευματα και τους λειτουργους αὐτου* {*πυρ φλεγον* / *πυρος φλεγα* (!).}

omn: *ὁ π. τ. ἀγγ. αὐτου πνευμα[τα] κ. τ. λειτ. αὐτ. πυρος φλογα.*

---

123) Hebr. 1, 8 f. = ψ 45, 7 f.

LXX Sw: / SART: [7] *ὁ θρονος σου ὁ θεος* {*εἰς αἰωνα αἰωνος* / *εἰς τον αἰωνα του αἰωνος*} *ῥαβδος εὐθυτητος ἡ ῥαβδος*

LXX Sw: / A: [7] *της βασιλειας σου.* [8] *ἠγαπησας δικαιοσυνην και ἐμισησας* {*ἀνομιαν,* / *ἀδικιαν,*} *δια τουτο*

LXX Sw: [8] *ἐχρισεν σε ὁ θεος, ὁ θεος σου, ἐλαιον ἀγαλλιασεως παρα τους μετοχους σου.*

omn: [8] *ὁ θρ. σ. ὁ θεος εἰς τον αἰωνα του αἰωνος και [ἡ] ῥαβδ. [της] εὐθ. [ἡ] ῥ.*

omn: [8]της βασ. σου[1]). [9]ἠγαπ. δικ. κ. ἐμισ. {BD: ἀνομιαν / ACu: ἀδικιαν} δια τουτο

omn: [9]ἐχρ. σε ὁ ϑ. ὁ ϑ. σ. ἐλ. ἀγαλλ. π. τ. μετ. σ.

---

124) Hebr. 1, 10 ff. = ψ 102, 26 ff.

LXX Sw: [26]κατ᾽ ἀρχας την γην συ κυριε
ART: κ. ἀ. συ κυριε την γην
S*: κ. ἀ. την γην
} ἐϑεμελιωσας και ἐργα των [S om.] χειρων σου εἰσιν

LXX Sw: [26]οἱ οὐρανοι· [27]αὐτοι ἀπολουνται συ δε διαμενεις και παντες ὡς ἱματιον παλαιωϑησονται

LXX Sw / S*: [27]και ὡς περιβολαιον {ἑλιξεις / ἀλλαξεις} αὐτους και ἀλλαγησονται [28]συ δε αὐτος εἰ και

LXX Sw / A: [28]τα ἐτη {σου / σοι} οὐκ ἐκλειψουσιν [T ἐκλειψωσιν].

---

omn: [10]συ κατ᾽ ἀρχ. κυριε τ. γην ἐϑεμ. κ. ἐργ. τ. χειρ. σ. εἰσ.

omn: [10]οἱ οὐρ. [11]αὐτοι ἀπολ. συ δε διαμ. κ. παντ. ὡς ἱμ. παλ.

omn: [11]κ. ὡσει περιβ. {BAcopCyrCu: ἑλιξεις / D* Ir Or: ἀλλαξεις} αὐτ.[2]) κ. ἀλλαγ. συ δε ὁ αὐτος εἰ κ.

omn: [11]τα ἐτ. σου οὐκ ἐκλειψουσιν.

---

125) Hebr. 2, 6 ff. = ψ 8, 5 ff.

LXX Sw: [5]τι [A τις] ἐστιν ἀνϑρωπος ὁτι μιμνησκῃ αὐτου ἠ υἱος ἀνϑρωπου ὁτι ἐπισκεπτῃ αὐτον;

LXX Sw / AR: [6]ἠλαττωσας αὐτον βραχυ τι παρ᾽ ἀγγελους {δοξῃ και τιμῃ / δοξαν [R] κ. τιμην} ἐστεφανωσας αὐτον,

---

1) B αὐτου. 2) BSD*A + ὡς ἱματιον.

LXX Sw: [7]και κατεστησας αὐτον ἐπι τα ἐργα χειρων σου· παντα ὑπεταξας ὑποκατω
SAR: ἐ. των χ.
LXX Sw: [7]των ποδων αὐτου.

cop: [6]τις
cet: τι } ἐστ. ἀνϑρ. ὁτι μιμν. αὐτ. ἠ υἱ. ἀνϑρ. ὁτι ἐπισκ. αὐτ.
omn: [7] ἠλαττ. αὐτ. βρ. τι παρ᾽ ἀγγ. δοξῃ και τιμῃ ἐστεφ. αὐτ.
D*A cop: [7]κ. κατεστ. αὐτ. ἐπι τα ἐργα των χειρων σου.
B Cu: } [8]παντα ὑπετ. ὑποκ.
omn: [8]των ποδ. αὐτου.

126) Hebr. 2, 12 = ψ 22, 23.

LXX Sw: διηγησομαι το ὀνομα σου τοις ἀδελφοις μου, ἐν μεσῳ ἐκκλησιας ὑμνησω σε.

omn: ἀπαγγελω το ὀνομα σ. κτλ., wie oben.

127) Hebr. 2, 13 = Jes. 8, 17 f.

LXX Sw: .....[17]πεποιϑως ἐσομαι ἐπ᾽ αὐτῳ. [18]ἰδου ἐγω και τα παιδια ἁ μοι ἐδωκεν ὁ ϑεος.

omn: ἐγω ἐσομαι πεποιϑως ἐπ᾽ αὐτῳ ..... ἰδου ἐγω και κτλ., wie oben.

128) Hebr. 3, 7 ff. = ψ 95, 8 ff.

LXX Sw: [8]σημερον ἐαν της φωνης αὐτου ἀκουσητε, μη σκληρυνητε τας καρδιας ὑμων ὡς ἐν
LXX Sw: [8]τῳ παραπικρασμῳ κατα την ἡμεραν του πειρασμου ἐν τῃ ἐρημῳ, [9]οὑ ἐπειρασαν [S^ca T + με]

LXX Sw: ⁹οἱ πατερες ὑμων, {ἐδοκιμασαν και ἰδοσαν} / SAT: {ἐδ. με κ. ἰδον} τα ἐργα μου. ¹⁰τεσσερακοντα ἐτη / τεσσαρακοντα[RT]ἐτη[R+]διο
LXX Sw: ¹⁰προσωχϑισα τῃ γενεᾳ ἐκεινῃ και {εἰπα / SAT: εἰπον[AT]} ἀει πλανωνται τῃ καρδιᾳ {και αὐτοι / αὐτοι δε}
LXX Sw: ¹⁰οὐκ ἐγνωσαν τας ὁδους μου. ¹¹ὡς ὠμοσα ἐν τῃ ὀργῃ μου εἰ εἰσελευσονται
LXX Sw: ¹¹εἰς την καταπαυσιν μου.

---

omn: ⁷σημ. ἐαν τ. φων. αὐτ. ἀκουσητε ⁸μη σκληρυνητε τ. καρδ. ὑμων ὡς ἐν
omn: ⁸τῳ παραπικρ. κατα τ. ἡμ. του πειρ. ἐν τῃ ἐρ. ⁹οὑ ἐπειρ. {BD*A: ‚ / Cu: με}
omn: ⁹οἱ πατ. ὑμων {BD*A cop: ἐν δοκιμασιᾳ / CyrCu: ἐδοκιμασαν με} κ. [ε]ἰδον τα ἐργ. μου {B*A: τεσσερακοντα / cet: τεσσαρακοντα} ἐτη. ¹⁰[διο]
omn: ¹⁰προσωχϑ. τῃ γεν. {BD*A: ταυτῃ / copCyrCu: ἐκεινῃ} και {B: εἰπον / cet: εἰπα} ἀει πλαν. τῃ καρδ. αὐτοι δε
omn: ¹⁰οὐκ ἐγν. τ. ὁδους μ. ¹¹ὡς ὠμ. ἐν τῃ ὀργῃ μ. εἰ εἰσελ.
omn: ¹¹εἰς τ. καταπ. μου.

---

129) Hebr. 4, 4 = Gen. 2, 2.

LXX Sw: και κατεπαυσεν ὁ ϑεος / Luc: κ. κατεπ. ὁ ϑεος ἐν } τῃ ἡμερᾳ τῃ ἑβδομῃ ἀπο παντων των ἐργων αὐτου (ὡν ἐποιησεν.)

A: και κατεπαυσεν ὁ ϑεος / cet: κ. κατεπ. ὁ ϑεος ἐν τῃ ἡμ. τῃ ἑβδ. } ἀπο παντων τ. ἐργ. αὐτ.

---

180) Hebr. 5, 6 + 7, 21 = ψ 110, 4.

LXX Sw: ὠμοσεν κυριος και οὐ μεταμεληθησεται {Σu εἰ ἱερευς} εἰς τον αἰωνα κατα
AT: {Συ ἱερ.}
LXX Sw: την ταξιν Μελχισεδεκ.

omn: [7,21] ὠμ. κυρ. κ. οὐ μεταμελ. {[5,6]cop: συ εἰ ἱερευς / cet: συ ἱερευς} εἰς τ. αἰωνα κ.
omn: [5,6]την ταξ. Μ.

181) Hebr. 6, 14 = Gen. 22, 17.

LXX Sw Luc: εἰ [Luc ἠ] μην εὐλογων εὐλογησω σε και πληθυνων πληθυνω (το σπερμα .....)

BD*A: εἰ μην } εὐλ. εὐλ. σε κ. πληθ. πληθυνω σε.
Cyr Cu: ἠ μην }

182) Hebr. 8, 5 = Ex. 25, 40.

LXX Sw: ὁρα ποιησεις κατα } τον τυπον τον δεδειγμενον σοι ἐν τῳ ὀρει.
F Luc: ὁ. π. παντα κ. }

omn: ὁρα..... ποιησ. παντα κ. τον τυπ. τ. δειχθεντα σοι ἐν τῳ ὀρει.

183) Hebr. 8, 8 ff. = Jer. 31, 31 ff. (38, 31 ff.).

LXX Sw: [31] ἰδου ἡμεραι ἐρχονται, {φησι κυριος, } και διαθησομαι τῳ οἰκῳ Ἰσραηλ και
ASQ: {λεγει κ. }

LXX Sw: 31 τῳ οἰκῳ Ἰουδα διαθηκην καινην, 32 οὐ κατα την διαθηκην ἡν
LXX Sw: 32 διεθεμην } τοις πατρασιν { αὐτων } ἐν ἡμερᾳ ἐπιλαβομενου μου της χειρος
Q*: ἐποιησα } { ὑμων S }
LXX Sw: 32 αὐτων ἐξαγαγειν αὐτους ἐκ γης Αἰγυπτου ὅτι αὐτοι οὐκ ἐνεμειναν
LXX Sw: 32 ἐν τῃ διαθηκῃ μου { και ἐγω } ἠμελησα αὐτων, φησι κυριος. 33 ὅτι αὕτη ἡ
A: { καγω }
LXX Sw: 33 διαθηκη μου } ἡν διαθησομαι τῳ οἰκῳ Ἰσραηλ Μετα τας ἡμερας ἐκεινας,
ASQ: διαθ. }
LXX Sw: 33 φησιν κυριος, { διδους δωσω . νομους μου } εἰς την διανοιαν [S* καρδιαν] αὐτων
AQ: { διδ. νομ. μ. }
LXX Sw: 33 και ἐπι καρδιας [ἐ. καρδιαν S] αὐτων γραψω αὐτους } [AS* + και ὀψομαι αὐτους] και ἐσομαι
AQ: · και ἐπιγραψω αὐτους ἐπι τας καρδιας αὐτων }
LXX Sw: 33 αὐτοις εἰς θεον και αὐτοι ἐσονται μοι εἰς λαον. { 34 και οὐ διδαξουσιν ἑκαστος
ASQ: { κ. οὐ μη διδαξωσιν ἑκ.
LXX Sw: 34 τον πολιτην } αὐτου και ἑκαστος τον { ἀδελφον } αὐτου λεγων Γνωθι τον κυριον, ὅτι παντες
A: τον ἀδελφον[1]) } { πλησιον }
LXX Sw: 34 οἰδησουσιν με ἀπο μικρου αὐτων } ἑως μεγαλου αὐτων, ὅτι ἱλεως ἐσομαι ταις
A: ἰδησουσι με ἀπο μικρου }
LXX Sw: 34 ἀδικιαις αὐτων και των ἁμαρτιων αὐτων οὐ μη μνησθω ἐτι.

1) τον πλησιον Q.

omn: [8] ἰδ. ἡμ. ἐρχονται λεγει κυριος κ. συντελεσω ἐπι τον οἰκον Ἰσ. κ.
omn: [8] [ἐπι] τον οἰκον Ἰου. διαϑ. καινην, [9] οὐ κ. τ. διαϑ. ἡν
omn: [9] ἐποιησα τοις πατ. αὐτων ἐν ἡμ. ἐπιλαβ. μου της χειρος
omn: [9] αὐτων ἐξαγ. αὐτ. ἐκ [της] γης Αἰγ. ὁτι αὐτ. οὐκ ἐνεμειναν
omn: [9] ἐν τῃ διαϑ. μου καγω ἡμελ. αὐτ. λεγει κυριος. [10] ὁτι αὐτη ἡ
D^gr A: [10] διαϑηκη μου
cet: διαϑηκη } ἡν διαϑησ. τῳ οἰκ. Ἰσ. Μετα τ. ἡμ. ἐκ.
omn: [10] λεγει κυριος διδους νομους μ. εἰς τ. διανοιαν αὐτ.
B(?) cet: [10] και ἐπι καρδιας[1]) αὐτ. {B: γραψω | cet: ἐπιγραψω} αὐτ. και ἐσομαι
omn: [10] αὐτ. εἰς ϑεον κ. αὐτ. ἐσ. μοι εἰς λ. [11] και οὐ μη διδαξωσιν ἑκ.
Cyr: τον πλησιον
cet: τον πολιτην } αὐτ. κ. ἑκ. τον ἀδελφον [αὐτου] λεγ. Γνωϑι τον κυρ. ὁτι παντες
omn: [11] εἰδησουσιν με ἀπο {BD*A Cyr: μικρου | cop Cu: μικρου αὐτων} ἑως μεγ. αὐτ. [12] ὁτι ἱλ. ἐσομ. ταις
omn: [12] ἀδικ. αὐτων κ. των ἁμαρτ. αὐτων οὐ μη μνησϑω ἐτι.

---

184) Hebr. 10, 5 ff. = ψ 40, 7 ff.

LXX Sw:
ART: [7] ϑυσιαν και προσφοραν οὐκ ἠϑελησας, σωμα δε κατηρτισω μοι {ὁλοκαυτωμα | ὁλοκαυτωματα}

---

1) S ἐπι καρδιαν.

LXX Sw: [7] και περι ἁμαρτιας οὐκ {ᾐτησας. / SART: ἐζητησας} [8] τοτε εἰπον ἰδου ἡκω ἐν κεφαλιδι βιβλιου

LXX Sw: [8] γεγραπται περι ἐμου. [9] του ποιησαι το θελημα σου ὁ θεος ....

---

omn: [5] θυσ. κ. προσφ. οὐκ ἠθ. σωμα δε κατηρτ. μοι [6] {D: ὁλοκαυτωμα / cet: ὁλοκαυτωματα}

omn: [6] και περι ἁμ. οὐκ εὐδοκησας. [7] τοτε εἰπον ἰδου ἡκω ἐν κεφ. βιβ.

omn: [7] γεγρ. [γαρ] περι ἐμου του ποιησ. ὁ θεος το θελ. σου.

---

185) Hebr. 10, 30 = Dt. 32, 36.

LXX Sw Luc: (ὁτι) κρινει κυριος τον λαον αὐτου.

---

omn: [ὁτι] κρινει κυρ. (Var. κυρ. κριν.) τ. λ. αὐτ.

---

186) Hebr. 10, 37 f. = Hab. 2, 3 f.

LXX Sw: [3] .... ἐρχομενος ἡξει και οὐ μη χρονισῃ. [4] ἐαν ὑποστειληται, οὐκ εὐδοκει ἡ ψυχη μου ἐν αὐτῳ.

---

omn: [37] ὁ ἐρχ. ἡξει και οὐ χρονισει (Var: χρονιει)..... ἐαν ὑποστειλ. οὐκ εὐδ. ἡ ψ. μ. ἐν αὐτῳ.

---

187) Hebr. 11, 5 = Gen. 5, 24.

LXX Sw Luc: και οὐχ ηὑρισκετο [Luc εὑ—] διοτι [Luc δι' ὁτι] μετεθηκεν αὐτον ὁ θεος.

---

omn: κ. οὐχ ηὑρ. (Var: εὑ—) διοτι μετ[ετ]εθηκεν αὐτ. ὁ θ.

---

138) Hebr. 11, 21 = Gen 47, 31.

LXX Sw Luc = NT: και προσεκυνησεν Ἰσραηλ[1]) ἐπι το ἀκρον της ῥαβδου αὐτου.

139) Hebr. 12, 5 f. = Prov. 3, 11 f.

LXX Sw: [11] υἱε μη ὀλιγωρει παιδειας κυριου μηδε ἐκλυου ὑπ᾽ αὐτου ἐλεγχομενος·
LXX Sw: / SA: [12] ὁν γαρ ἀγαπᾳ κυριος {ἐλεγχει / παιδευει} μαστιγοι δε παντα υἱον ὁν παραδεχεται.

omn: [5] υἱε [μου] μη ὀλ. παιδ[ε]ιας κυρ. μηδε ἐκλ. ὑπ᾽ αὐτ. ἐλεγχ. (Var: ἐλ. ὑπ᾽ αὐτ.)
omn: [6] ὁν γαρ ἀγαπᾳ κυρ. παιδευει μαστιγ. δε παντα υἱ. ὁν παραδ.

140) Hebr. 12, 15 = Dt. 29, 17.

LXX Sw: μη τις ἐστιν ἐν ὑμιν ῥιζα ἀνω φυουσα ἐν χολῃ και πικριᾳ.
AF: μη τις ἐστιν ἐν ὑμιν ῥ. πικριας ἀ. φ. [B*AF* ἐν οχλη] και πικριᾳ.
Luc: μη τις ῥιζα ἐν ὑμιν ἀνω φ. ἐν χολῃ και πικριᾳ.

omn: μη τις ῥιζα πικριας ἀνω φυουσα ἐνοχλῃ ....

141) Hebr. 12, 26 = Hagg. 2, 6.

LXX Sw: ἐτι ἁπαξ ἐγω σεισω τον οὐρανον και την γην και την θαλασσαν ......

D: ἐτι ἐγω ἁπαξ σει[σ]ω οὐ μονον την γην ἀλλα και τον οὐρανον.
cet: ἐτι ἁπαξ ἐγω σει[σ]ω οὐ μονον την γην ἀλλα και τον οὐρανον.

[1]) Alle neutestamentlichen Zeugen: om. Ἰσρ.

142) Hebr. 13, 6 = ψ 118, 6.

LXX Sw:	κυριος ἐμοι {βοηϑος οὐ φοβηϑησομαι} τι ποιησαι [T ποιησῃ] μοι ἀνϑρωπος;	
ATS^{ca}:	κυριος ἐμοι {β. και οὐ φ.} τι ποιησαι [T ποιησῃ] μοι ἀνϑρωπος;	
S* cop:	κυριος ἐμοι {βοηϑος οὐ φοβηϑησομαι} τι ποιησαι μοι . ἀνϑρ.	
DA Cu:	κυριος ἐμοι {βοηϑος και οὐ φοβ.} τι ποιησαι μοι . ἀνϑρ.	

f) Timotheusbriefe.

143) 2. Tim. 2, 19 = Num. 16, 5.

LXX Sw Luc: ἐγνω ὁ ϑεος τους ὀντας αὐτου.

omn: ἐγω κυριος τ. ὀντ. αὐτ.

(Hierzu s. Tabellen S. 237—238.)

Anhang: Die Citate der katholischen Briefe.

a) Jakobusbrief.

144) Jac. 4, 6 = Prov. 3, 34.

LXX Sw: κυριος ὑπερηφανοις ἀντιτασσεται, ταπεινοις δε διδωσιν χαριν.

Cu: κυριος } ὑπερηφ. κτλ. wie oben.
Unc: ὁ ϑεος } ὑπερηφ. κτλ. wie oben.

Verteilung der LXX-Lesarten auf die neutestamentlichen Textfamilien.

	a) Neutraler Text.	b) Westlicher Text.	c) Alexandrinischer Text.	d) Syrischer Text.
61—63	LXX w. - f. - w.	LXX w. - f. - w.	LXX w. (A?) - f. - w.	LXX w. - f. - w.
64	S* w.	B w. ~ S* w.	B w. ~ S* w.	S* w.
65	Luc w.	? Luc w.	Luc w.	Luc w.
66—68	LXX w.	LXX w.	LXX w.	LXX w.
69	SAT w.	SAT w.	SAT w.	B w.
70—74	LXX w. - ff. - w. - f. - w.	LXX w. - ff. - w. - f. - w.	LXX w. - ff. - w. - f. - w.	LXX w. - ff. - w. - f. - w.
75	A f.	A f.	A f.	A f.
76	A w.	A w.	A w.	A w.
77	A(S) f.	A(S) f.	A(S) f.	A(S) f.
78	? BS w.	?	? A w. (+ BS ?)	? BS w.
79	AS ff.	AS f.	AS ff.	AS ff.
80	FALuc ff.	FA Luc f.	FA Luc ff. ~ f.	FA Luc ff.
81	LXX w.	LXX w.	LXX w.	LXX w.
82	LXX f.	LXX f. ~ Luc f?	LXX f.	? Luc f.
83	?	?	?	?
84—85	LXX w. - f.	LXX w. - f.	LXX w. - f.	LXX w. - f.
86	Luc A f.	Luc(A) f.	Luc A f.	Luc A f.
87	SR f.	SR f.	SR f.	SR f.
88	BA w.	BA w.	BA w.	BA w.
89	A(S) f.	A(S) f.	A(S) f.	A(S) f.
90	B w. (S').	B w. (+ A)	B w. (+A)	B w. (+A)
91	AS* f.	AS* f.	AS* f.	AS* f.
92—94	LXX w. - w. - w.	LXX w. - f. - w.	LXX w. - w. - w.	LXX w. - w. - w.
95	?	?	?	?
96—98	LXX f. - f. - f.	LXX f. - w. - f.	LXX f. - w. - f.	LXX f. - w. - f.
99	A ff.	A ff.	A ff.	A ff.
100/101	LXX f. - f.	LXX f. - f.	LXX f. - w.	LXX w. - w.
102	B* w.	B* w.	(B) A Luc w.	(B) A Luc w.

149) 1. Petr. 2, 22 = Jes. 53, 9.

LXX Sw: ὅτι ἀνομιαν οὐκ ἐποιησεν {οὐδε δολον} ἐν τῳ στοματι αὐτου.
AS[c.a]Q: ὅτι ἀνομιαν οὐκ ἐποιησεν {οὐδε εὑρεϑη δολος} ἐν τῳ στοματι αὐτου.

NT: ....ἁμαρτιαν οὐκ ἐποιησεν οὐδε εὑρεϑη δολος ἐν τῳ στοματι αὐτου.

150) 1. Petr. 3, 10 ff. = ψ 34, 13 ff.

LXX Sw: [13] ..... ὁ ϑελων {ζωην ἀγαπων ἰδειν ἡμερας ἀγαϑας} [14] πανσον την γλωσσαν σου ἀπο [κακου
U: ..... ὁ ϑελων {ζ. και ἀγ. ἰδ. ἡ. ἀγ.}
AS: ..... ὁ ϑελων {ζ. ἀγ. ἡμερας ἰδειν ἀγαϑας}
LXX Sw: [14] και χειλη του μη} λαλησαι δολον. [15] ἐκκλινον ἀπο κακου και ποιησον ἀγαϑον
ARS[ca]: κ. χ. σου του μ.}
LXX Sw: [15] ζητησον εἰρηνην και διωξον αὐτην. [16] ὅτι [οἱ U] ὀφϑαλμοι κυριου ἐπι δικαιους και [τα RU] ὠτα
LXX Sw: [16] αὐτου εἰς [την U] δεησιν αὐτων· [17] προσωπον δε κυριου ἐπι ποιουντας κακα .....

NT: [10] ὁ γαρ ϑελων {ζωην ἀγαπαν και ἰδειν ἡμερας ἀγαϑας / ζωην ἀγαπαν ἡμερ. ἰδειν ἀγαϑ. / ζωην και ἀγαπων ἡμερ. ἰδειν ἀγαϑ.} πανσατω την γλωσσαν [αὐτου] ἀπο [κακου
[10] και χειλη [αὐτου] του μη λαλησαι δολον. [11] ἐκκλινατω [δε] ἀπο κακου και ποιησατω ἀγαϑον
[11] ζηϑησατω εἰρηνην και διωξατω αὐτην. [12] ὅτι [οἱ] ὀφϑαλμοι κυριου ἐπι δικαιους και ὠτα
[12] αὐτου εἰς [την] δεησιν αὐτων, προσωπον δε κυριου ἐπι ποιουντας κακα [.....]

151) 1. Petr. 3, 14 = Jes. 8, 12 f.

LXX Sw: [12]..... τον δε φοβον αὐτου οὐ μη φοβηθητε { οὐδε μη } ταραχθητε·
A: { οὐδ' οὐ μη }

NT: τον δε φοβον αὐτων μη φοβηθητε { μηδε / και οὐ μη } ταραχθητε.

152) 1. Petr. 4, 18 = Prov. 11, 31.

LXX Sw: εἰ ὁ μεν δικαιος μολις σωζεται { ὁ ἀσεβης και ἁμαρτωλος } που φανειται;
S: { ἁμαρτωλος κ. ἀσεβης }

NT: και εἰ ὁ δικαιος μολις σωζεται { ὁ ἀσεβης και ὁ ἁμαρτωλος / ὁ ἀσεβης και ἁμαρτωλος / ὁ ἁμαρτωλος και ἀσεβης } που φανειται;

c) Judasbrief.

153) Jud. 9 = Zach. 3, 2.

LXX Sw: ἐπιτιμησαι κυριος ἐν σοι .....

NT: ἐπιτιμησαι σοι [ὁ] κυριος (Var: ὁ θεος).

1. Das Bild, das uns die kritische Bearbeitung dieser 110 Citate aus Apgsch. und Briefen liefert, ist, wie die beigegebenen Tabellen sofort erkennen lassen, genau dasselbe wie das aus den Evangeliencitaten gewonnene: die Grundzüge sind auch hier wieder wie dort einmal die eigenartige Gleichmässigkeit bei den die verschiedenen Stufen der Textgeschichte repräsentirenden Zeugen, sodann die durchgehende Bevorzugung von Lesarten bestimmter LXX-Recensionen; und zwar macht sich auch hier vor allem der Alexandrinus, neben ihm S und Lucian breit, während sich kein einziges Citat findet, das in bestimmter Weise eine oder mehrere charakteristische Lesarten von B bei allen neutestamentlichen Zeugen vertritt.

Ich möchte diese Erscheinungen, wie ich schon oben (XXXVI, 1 S. 92 ff.) gethan, einer kurzen Besprechung unterziehen, ehe ich an die eigentliche Deduction der aus ihnen sich ergebenden Resultate gehe, lasse aber diesmal, um nur das Wichtige hervorzuheben, die mit dem Siglum LXX bezeichneten Citate, die freilich in ihrer Weise die oben angeführten charakteristischen Grundzüge aller neutestamentlichen Citate wiederspiegeln, unberücksichtigt.

45) Hier tritt bei allen Zg. an mehreren Stellen A resp. S (in der Correctur von zweiter oder dritter Hand) deutlich hervor, nämlich: *και* fehlt vor *ἐχχειν* — *ἐνυπνιοις* gegen *ἐνυπνια* — *τ. δουλας μου* — + *ἀνω*, ausserdem noch A an einer Stelle im alex. und syr. Text. — B dagegen erscheint in charakteristischer Form nur einmal im syr. Text (*ἐνυπνια*!), sonst zweimal mit S resp. A zusammen in untergeordneten Punkten.

46) Allerdings geben die ersten drei Textfamilien mit *εἰς ᾁδην* scharf und deutlich B wieder, aber der syr. Text mit derselben Deutlichkeit in seinem *εἰς ᾁδου* die Recension von A; solche Fälle sind ganz singulär.

50) 51) 52) weisen trotz ihrer Freiheit entschieden auf Luc. hin (50 gegen den recipirten Text); da aber bei 50) und 51) B für LXX fehlt, so darf solchen und ähnlichen Citaten nur ein beschränkteres Gewicht beigelegt werden.

53) ist, wie schon aus der Tabelle ersichtlich, bei drei Textfamilien sehr unsicher; nur der alex. Text weist bestimmt auf A hin, für die übrigen hätte das fehlende *αὐτων* bei *τους τυπους* zu entscheiden.

54) Alle Textzg. setzten entschieden AS voraus; der neutr. Text und vom alex. die koptische Version haben in *και ἡ γη* eine schwache Beimischung von B.

55) Alle Zg. + *αὐτον* nach *χειραντος* = A(S); das *χειροντος* bei B Or Cu (= B) ist dagegen belanglos.

57) Alle Zg. + *ὑμιν* am Ende = A(S).

58) Hier ist die Einstimmigkeit der nt. Zg. in der Befolgung der Lesart *τεϑεικα* = AS gegen *δεδωκα* = B äusserst charakteristisch.

59) Alle Zg. haben *ὁπως* + *ἀν* und + *τον κυριον* = A, ausserdem der neutr. Text *κατεστραμμενα* = A, während die drei übrigen Textfamilien an dieser Stelle an B sich anschliessen; doch geht das Citat im ganzen wegen der charakteristischen Zusätze auf A zurück.

60) In *ἀρχοντα* tritt bei allen klar Luc. zu Tage, in *ἱερεις κακως* (gegen B *κακ. ἱερ.*) auch A und F.

64) Das Citat wäre in der Tabelle vielleicht besser mit LXX zu bezeichnen. Am wichtigsten ist bei ihm, dass die charakteristische Auslassung des Alexandrinus (*ταφος* bis *ὀφϑαλμων*) von keinem Zg. berücksichtigt ist. Sonst ist der streitige Punkt lediglich der Artikel *ὁ* vor *ποιων*, den die Mehrzahl der Zg. mit S* setzt, nur zwei mit B fortlassen.

65) Für den neutr., alex. und syr. Text ist die Lesart nach Luc. unzweifelhaft, während der westl. Text uns hier im Stich lässt.

69) Nur der syr. Text giebt mit *ἑνεκα* B wieder, die übrigen mit *ἑνεκεν* SAT.

75) Alle Zg. folgen *A* (*δυναμιν* gegen *ἰσχυν*!).

76) Alle Zg. + *ἐκει* und ohne *και αὐτοι*, also entschieden = *A*.

77) Mit *A* haben alle Zg. die Auslassung von *αὐτων* nach *καταλειμμα*, mit *A* u. *S* + *γαρ* nach *λογον* gemeinsam. — Einige Zg. bieten ausserdem v. 28 wie B blos *κυριος*, andere dagegen *ὁ κυριος*, was aus dem *κυριος* und *ὁ ϑεος* in LXX combinirt zu sein scheint. Der Hauptsache nach aber ist das Citat als A(S) zu bezeichnen.

78) Hier liegt die Sache schwieriger: zunächst haben alle Zg. *ἐγενηϑημεν* = *B* (A *ἐγεννηϑ.*); sodann giebt der neutr. Text mit *ἐνκατελιπεν* BS, die übrigen mit *ἐνκατελειπεν* A wieder, endlich der neutr. und syr. Text *ὡμοιωϑημεν* = BS, der alex. *ὡμοιωϑη.* = A, der westl. aber Beides. Alle drei Varianten sind aber ihrer Natur nach höchst schwache Argumente für die bestimmte Zuweisung zu einer der LXX-Recensionen. Ich verzichte daher auf dieses Citat.

79) Trotz der freien Form klingt bei allen Zg. in dem + *ἐπ' αὐτῳ* entschieden *AS* durch.

80) Wie in 79) freie Form, aber *ἐγγυς σου ἐστ.* weist deutlich auf *AF Luc* hin; die verschiedene Stellung von *το ῥημα* hat nichts zu sagen.

83) Entweder ist das Citat absichtlich umgestellt bei den nt. Zg., dann wäre es = B; oder aber — und dafür scheint mir *ἐγενομην* entschieden zu sprechen — es bietet eine eigentümliche Vermischung der LXX-Varianten: der erste Teil ist aus dem zweiten Teile der Form bei B, der zweite aus dem ersten Teile der Form bei AS gebildet! Ich wage keine nähere Bestimmung.

86) Alle Zg. haben *ὑπελειφθην* = Luc, *την ψυχην μου* = *Luc A*; ausserdem haben der neutr., alex. und syr. Text — *και* = *A*, der westl. hat es in einem Zg., in zweien nicht.

87) Wegen des *εἰς σκανδαλον* ist überall *SR* vorauszusetzen. Indessen ist das ein schwaches Argument.

88) Alle Zg. haben mit *BA ὁ ῥυομενος* gegen S*.

89) Alle Zg. mit *A(S) συμβουλος αὐτου.*

90) Alle Zg. haben *ψωμιζε* mit *B*; ausserdem hat der neutr. Text *ἐπι της κεφαλης* = S*, die andern dagegen *ἐπι την κεφ.* = BA. — Sieht man von dieser, allerdings wertvollen Variante ab, so wäre dies das einzige Citat, das eine charakteristische Lesart von B vertritt. Gegen A spricht überdies das Plus *πυρος*, das alle Zg. haben (= BS).

91) Hier tritt in *ἐξομολογησεται* und *τῳ θεῳ* wieder aufs schärfste *AS** hervor.

95) Die drei ersten Textfamilien haben in je einem Zg. *ἐπαινεσατωσαν*, vielleicht = B (*αἰνεσατωσαν*!), der syr. Text und andere Vertreter der übrigen Familien *ἐπαινεσατε* = R (oder auch TS); *και* haben die Zg. bald, bald nicht. Ich verzichte auch hier wieder auf ein entscheidendes Urteil.

99) Alle Zg. haben + *αὐτων* = *A.*

102) Der neutr. und westl. Text haben das eigentümliche *πειν* = B*, die übrigen *πιειν* = *A Luc.*

107) Alle Zg. bieten mit *S* σοι* gegen *σου* BA.

108) Alle Zg. haben *ἀπτεσθε* = *AS* (*ἀπτεσθαι*); alle *ἐσομαι .... θεος* = *BS*; ferner: *αὐτ. ἐσονται μοι λαος* = *A* alle mit Ausnahme des Vaticanus (dieser vielleicht = B(S)?); *ἐσομ. αὐτοις* nur zwei Textfamilien, die übrigen *αὐτων*, was in LXX nicht zu belegen.

109) Wegen *το ὀλιγον* ist A^a bei allen vorauszusetzen.

111) Der neutr., alex. und syr. Text geben mit Luc. *ἐνευλογηθησονται*, der westl. in einem Zg. *εὐλογηθ.* = LXX, in den anderen aber = Luc; sonst freies Citat.

112) Auch hier lässt sich schwer etwas Sicheres ausmachen. Alle Zg. lassen *ὁ* vor *πας* fort (so BSF Luc); *ἐν τῳ βιβλ. του νομου* und

του ποιησαι αὐτα scheinen Combinationen aus den verschiedenen LXX-Varianten zu sein.

113) Alle Zg. ὁ ποιησας αὐτα = Luc; der syr. Text + ἀνθρωπ., also wörtlich Luc.

116) Der alex. Text + ταυτην = LXX, die übrigen Familien — ταυτην = Luc; neutr. und syr. Text κληρονομησει = LXX, der alex. = κληρονομησῃ = Luc, der westl. hat beide Lesarten: also wieder ein Citat, das ein festes Resultat nicht ermöglicht.

117) Alex. und syr. Text = BAS (ἠχμαλωτευσας), die übrigen = S*; alle Zg. ἀνθρωποις, was auf S(B^a R^a) zurückgeht.

122) Alle Zg. haben φλογα, das unzweifelhaft dem verschriebenen φλεγα von A^a entspricht.

123) Zunächst haben die ersten beiden Textfamilien ἀνομιαν = BS, die andern ἀδικιαν = A; ferner haben alle εἰς τον αἰωνα του αἰωνος (του αἰωνος fehlt bei B) gegen den Vaticanus; für den westl. und zumal für den neutr. Text lässt sich also eine genaue Bestimmung nicht geben, die andern aber sind sicher = A(SRT).

124) Alle Zg. haben + κυριε mit BART, der neutr., alex. und syr. Text ἑλιξεις = BA, nur der westl. (und Origenes einmal) ἀλλαξεις = S*. Sonderbar ist der Zusatz ὡς ἱματιον bei SBD* u. A.

125) Nur ein Zg. des alex. Textes hat τις = A, alle andern τι = BS etc.; alle Zg. haben δοξῃ = BS, alle των χειρων σ. = ASR; endlich fehlt der Schluss von Vers 7 im neutr. und syr. Text gänzlich, ohne Vorbild bei LXX. Eine Entscheidung lässt sich hier schwer fällen, am schärfsten tritt noch der Text von S hervor.

128) Alle Zg. geben αὐτου δε mit *AST*; die übrigen Differenzen sind nicht eben bedeutender Art: die drei ersten Textfamilien lassen mit BA με nach ἐπειρασαν fort, nur der syr. Text giebt mit S^{c.a}T με; der neutr. und alex. Text schreibt τεσσερακοντα = B, die beiden andern τεσσαρακ. = AST; nur der neutr. hat εἰπον = AT, die andern εἰπα = BS. Endlich haben von den Zg. nur die Cursive und Cyr. einmal richtig mit LXX ἐδοκιμασαν με (= AST), alle andern ἐν δοκιμασιᾳ, was ohne Vorbild in LXX ist.

129) Alle Zg. haben mit Luc. den Zusatz ὁ θεος und die Wendung ἐν τῃ ἡμερᾳ; letzterer fehlt im alex. Text gegen LXX und Luc.

130) Ausser einem Zg. des alex. Textes lassen alle mit *AT* εἰ nach σου fort.

132) Alle Zg. haben + παντα mit Luc. und *F*.

133) Alle Zg. schreiben 1) λεγει κυριος = AS, 2) τ. πατρασιν αὐτων = AB, 3) καγω = A, 4) διδους νομους = AS, 5) οὐ μη διδαξωσιν = AS, 6) εἰδησουσι = AS. Ferner haben der neutr. und syr. Text μου nach διαθηκῃ nicht (= AS), die beiden andern haben es (= B); ebenso fehlt (μικρου) αὐτων (= A) im neutr. und westl. Text, der syr.

hat es (= BS), der alex. bietet beide Formen. Endlich klingt in *ἐπιγραψω* deutlich A durch (so alle ausser dem neutr. Text) und in Vers 11 hat Cyrill sicher der Text von A (*ἀδελφον—πλησιον*) vorgeschwebt, allen anderen Zg. BS. —

134) Alle ausser D haben mit *ART* den Plural *ὁλοκαυτωματα*.

139) Alle Zg. haben *παιδευει* = *AS*.

140) Alle Zg. haben + *πικριας* = AF und *ἐνοχλῃ* = A(B*F*).

142) Hier hat der Vertreter des neutr. Textes in der Correctur *οὐ* (*φοβηθ.*) nicht (= S), ebenso der Kopte; die andern geben mit AT(Sc.a) + *και*.

---

2. Zu diesen Merkmalen kommt noch ein drittes hinzu, dessen Besprechung ich gleichfalls hier vorausschicken möchte; und zwar betrifft dies das Verhältnis der sogenannten hexaplarischen Lesarten zu den Texten der von mir benutzten neutestamentlichen Handschriften.

An der Hand von Field's Hexapla-Ausgabe habe ich darüber Folgendes festgestellt[1]):

3) O′ giebt an dieser Stelle ※ *οἱ Γ′ ἐν τῳ στοματι αὐτου* ⋖, wozu Field bemerkt: „in Syro-Hex. et cod. 301 verba *ἐν τ. στ. αὐτ.* desunt". Die betreffenden Worte, die also erst aus den anderen hexapl. Übersetzern in LXX eingesetzt zu sein scheinen (MT hat יען כי נגשׁ העם הזה בפיו), fehlen in A und S sowie bei sämtlichen nt. Zeugen.

9) O′ hat ※ *αὐτη* ⋖; so alle LXX-Texte und ausser D, der *παρα κυριου κτλ.* auslässt, alle nt. Zg. — MT: מאת יהוה היתה זאת.

13) O′ giebt als Variante die Lesart von A(S[2 8]) *παταξω τον ποιμενα κτλ.* So alle nt. Zg.

14) O′ schreibt ÷ *προσχες μοι* ⋖; LXX hat die Worte, während sie bei allen nt. Zg. fehlen. — MT: אלי א לילמה עזבתני.

2*) O′ hat ÷ *παντα* ⋖ *τα σκολια*; demgemäss haben A(S[2 et 3]) sowie alle nt. Zg. blos *τα σκολια*; ebenso haben A(S) und alle nt. Zg. *εἰς ὁδους λιας*, was O′ als Variante zu *εἰς πεδια* anmerkt. — MT hat והיה העקוב למישור והרכסים לבקעה, also ohne כלי vor עקוב.

21) O′ hat zu *πτωχοις* als Variante *ταπεινοις*, was aber weder LXX noch N. T. kennen. Ferner O′ *ἐχρισε με* ※ *κυριος* ⋖, was gleichfalls weder LXX noch die nt. Zg. haben. — MT hat יען משח יהוה אתי.

---

[1]) Die von mir schon anderweitig verwendeten Sigla sind folgende: O′ ist der hexaplarische Septuagintatext im Gegensatz zu LXX, dem Texte der bekannteren Handschriften, *Α Σ Θ* sind die drei hexaplarischen Übersetzer. Was MT und die Zeichen ※ — ⋖ und ÷ — ⋖ bedeuten, bedarf keiner Erläuterung.

25) O′ giebt als Variante zu *ὀλιγοστος*: *μη ὀλιγοστος εἰ*; darau scheint das *οὐδαμως* resp. *μη* der nt. Zg. zurückzugehen.

26) Hos. 11, 1 (וממצרים קראתי לבני) hat LXX überall *τα τεκνα αὐτου*, alle nt. Zg. dagegen *τον υἱον μου*; man vergl. hierzu die drei anderen Übersetzer: *Ἀ*: *και ἀπο Αἰγυπτου ἐκαλεσα τον υἱον μου*, *Σ*: *ἐξ Αἰγυπτου κεκληται υἱος μου*, *Θ*: *ἐξ Αἰγυπτου ἐκαλεσα αὐτον υἱον μου*.

30) O′ giebt als Variante zu *ἠ θυσιαν*: *και οὐ θυσιαν*; so A und alle nt. Zg. — MT: כי חסד חפצתי ולא זבח.

31) O′ hat: ÷ *Ἰακωβ* ⋌ *ὁ παις μου ἀντιληψομαι αὐτου* ÷ *Ἰσραηλ* ⋌ *ὁ ἐκλεκτος μου κτλ*; so LXX überall, während die obelisirten Worte in allen nt. Zg. fehlen. Andrerseits haben alle nt. Zg. *ἰδου ὁ παις μου ὃν ᾑρετισα ὁ ἀγαπητος μου εἰς ὃν εὐδοκησεν ἡ ψυχη μου*, wozu man vergl. *Θ*: *ἰδου ὁ παις μου ἀντιληψομαι αὐτου ὁ ἐκλεκτος μου ὃν εὐδοκησεν ἡ ψυχη μου*. — MT giebt: הן עבדי אתמך־בו בחירי רצתה נפשי, weiss also nichts von *Ἰακωβ* und *Ἰσραελ*.

36) LXX hat durchweg *ἐπιβεβηκως ἐπι ὑποζυγιον και πωλον νεον*, desgl. die nt. Zg. allesamt *ἐπιβεβηκως ἐπι ὀνον και ἐπι πωλον υἱον ὑποζυγιου*; ähnlich die drei hexapl. Übersetzer: *Ἀ*: *ἐπιβεβ. ἐπι ὀνου και πωλου υἱου ὀναδων*, *Σ*: *ἐπιβ. ἐπι ὀνον και πωλον υἱον ὀναδος*, *Θ*: *ἐπιβ. ἐπι ὀνον και πωλον υἱον ὀνου*.

47) O′ hat ⁜ *ἐκ μεσου σου* ⋌ *ἐκ των ἀδελφων σου*, was weder LXX noch die nt. Zg. kennen. — MT allerdings נביא מקרבך מאחיך כמני יקים לך יהוה אלהיך.

52) O′ schreibt *λυσαι το ὑποδημα* ⁜ *σου* ⋌, was ebenfalls weder LXX noch N. T. haben. — MT: של־נעליך מעל רגליך.

54) O′ hat *ποιον* ⁜ *Θ τουτον* ⋌ *οἰκον* und *ποιος* ⁜ *Θ οὑτος* ⋌ *τοπος*, also Ergänzungen aus Theodotion, die aber weder LXX noch N. T. kennen. — MT: אי־זה בית und אי־זה מקום.

57) O′ giebt ÷ *και ἀφανισθητε* ⋌; aber sowohl bei LXX wie beim N. T. haben es alle Zg. — MT hat nichts Entsprechendes.

58) Zur Stelle *ἰδου δεδωκα σε κτλ.* bemerkt O′: *οἱ λοιποι· ἰδου τεθεικα σε εἰς φως ἐθνων*; letzteres (gleichfalls mit der Auslassung des eigentümlichen *εἰς διαθηκην γενους*!) haben bei LXX A und S sowie sämtliche nt. Zg. — MT hat auch nur: ונתתיך לאור גוים.

60) O′ hat *ἀρχοντα* (so auch Lucian) und als Variante *ἀρχοντας* (so LXX); desgl. geben *Σ* und *Θ* *ἀρχοντα* und so auch alle nt. Zg. — MT: ונשיא בעמך לא תאר.

62) O′ ÷ *ἐν τοις ἐθνεσιν* ⋌ (MT nur ותמיד כל־היום שמי מנאץ); LXX und N. T. haben es durchweg.

64) O′ obelisirt Vers 3 *ταφος ἀνεωγμενος* bis *ὀφθαλμων αὐτων* und so auch der Alexandrinus, während die nt. Zg. insgesamt die Stelle

haben. Der massoret. Text hat ψ 14, 3 nur: הכל סר יחדו נאלחו אין עשה־טוב אין גם־אחד.

75) O′ giebt als Variante zu *διετηρηϑης*: *διετηρησα σε*, was dem *ἐξηγειρα σε* der nt. Zg. wenigstens formell näher steht als *διετηρηϑης*. Ferner O′ als Variante *δυναμιν μου*, was sich bei A und allen nt. Zg. wiederfindet.

79) O′ hat *εἰς τα ϑεμελια αὐτης* ⋇ *τεϑεμελιωμενον* ⋖ *λιϑον κτλ.*, was weder LXX noch N. T. kennen. Auch der MT giebt keinen Anhalt dafür.

82) Als Variante zu *ἐπ' οὐκ ἐϑνει* giebt O′ *ἐν οὐ λαῳ*; LXX und N. T. kennen letzteres nicht. — MT: בלא־עם.

90) O′: *ἀνϑρακας* ÷ *πυρος* ⋖ und so A, während es die nt. Zg. alle haben. — MT nur גחלים, was schon an sich „glühende" Kohlen bedeutet.

109) Σ hat für *το ἐλαττον* der LXX: *ὁ το ὀλιγον*, und so auch A[a] und sämtliche nt. Zg.

112) LXX *ἐπικαταρατος πας (ὁ) ἀνϑρωπος ὁς* ....; dagegen Α: *ἐπικαταρατος ὁς* ...., Σ: *ἐπικαταρ. ὁς* ...., Θ: *ἐπικαταρ. ὁς* ...., und *πας (ὁ) ἀνϑρωπος* fehlt auch bei allen nt. Zg.—MT: ארור אשר לא־יקים וגו׳.

114) O′ giebt ÷ *πας* ⋖ *κρεμαμενος* ÷ *ἐπι ξυλου* ⋖ (MT einfach תלוי); beides haben LXX und N. T.

115) O′: *ῥηξον και βοησον* ⋇ *και τερπου* ⋖, was weder LXX noch N. T. kennen. — MT: פצחי רנה וצהלי.

123) Θ *εἰς τον αἰωνα του αἰωνος* wie ASRT und die meisten nt. Zg.

124) O′: *κατ' ἀρχας την γην* ÷ *συ κυριε* ⋖ *ἐϑεμελιωσας και ἐργα των χειρων* ÷ *εἰσιν* ⋖ *οἱ οὐρανοι*; von den LXX-Handschriften hat nur S* die Auslassung von *συ κυριε*, alle anderen und alle nt. Zg. haben diesen Zusatz und *εἰσιν*. — MT: לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים.

133) LXX hat überall *και διαϑησομαι τῳ οἰκῳ Ἰσραηλ κτλ.*, Σ aber *και συντελεσω* und so alle nt. Zg.! — MT natürlich כרתי.

140) O′: *ῥιζα* ÷ *ἀνω φυουσα ἐν χολῃ* ⋖, was aber LXX und alle nt. Zg. haben. — MT hat פן־יש בכם שרש פרה ראש ולענה.

Es ergiebt sich aus dieser Zusammenstellung sofort in deutlicher Weise, dass die durch die bekannten hexaplarischen Zeichen als Plus oder Minus charakterisirten Bestandteile des Textes fast überall, sowohl in den von mir verwendeten LXX-Handschriften, als vor allem in den nt. Textzeugen noch nicht vorhanden resp. noch ruhig vorhanden sind. In 6 Fällen (vgl. Citate 21, 47, 52, 54, 79, 115) ist das mit ⋇ bezeichnete bei LXX und N.T. durchweg unbekannt, in einem Falle (3) bei allen nt. Zg. und in LXX bei A und S; ferner ist in 4 Citaten das mit ÷ bezeichnete (vgl. 57, 62, 114, 140) bei allen Zg. der LXX und des N.T. noch vor-

handen, in einem Falle (124) hat eine einzige LXX-Handschrift (S*) in der Correctur die obelisirten Worte gestrichen, alle anderen und vor allem die nt. Zg. haben sie noch, während in zwei anderen Fällen (64, 70) nur der Alexandrinus die betreffende Stelle auslässt, alle anderen Zg. sie noch haben. Dem gegenüber stehen nur vier Citate, in denen thatsächlich nach der Anweisung des hexaplarischen Textes ein Plus resp. ein Minus im Texte zu constatiren ist, nämlich zwei Stellen (vgl. 14 und 31), an denen bei allen nt. Zg. die obelisirten Worte fehlen, während sie allerdings in LXX noch erhalten sind, eine, wo der mit Asteriskus bezeichnete Zusatz (9) *αὐτη* überall im N. T. und in LXX sich findet, und eine vierte (2*), in der alle nt. Zg. und von LXX der Alexandrinus und Sinaiticus, dieser allerdings in Correctur von späterer Hand, das mit ÷ versehene Wort auslassen. Von diesen Stellen ist überdies die eine, das Psalmencitat Nr. 9, für die Untersuchung insofern nicht recht zu verwerten, als das Plus *αὐτη* auch ohne die hexaplar. Correctur und unabhängig von ihr in den Text eindringen konnte. Somit wären es nur drei Stellen, an denen die nt. Zg. (resp. der Alexandrinus und Sinaiticus) unter Einfluss der Hexapla ständen, während alle übrigen laut und deutlich bezeugen, dass der Septuagintatext, wie er in den herbeigezogenen nt. Zeugen (und den LXX-Handschriften) vorliegt, davon noch frei ist, mithin der unrecensirten *κοινη* nahesteht. Ist dem aber so, so verdienen unsere Citate schon um dieser ihrer Eigenschaft willen eingehende Berücksichtigung bei jedem Versuch einer Lösung der Hauptaufgabe aller LXX-Kritik, der Wiederherstellung des vororigenianischen Textes. —

---

3. Von den Aufgaben, die sich die vorliegende Untersuchung, wie im Eingange bemerkt worden ist (vgl. XXXV S. 464), gesteckt hatte, sind die beiden ersten, die Verfolgung der einzelnen Citate durch die Stadien der neutestamentlichen Textgeschichte und die Darstellung des zwischen ihnen und den Texten der grösseren LXX-Handschriften bestehenden Verhältnisses, durch die obige Registrirung des einschlägigen Citatenmaterials und durch dessen kurze Commentirung gelöst; es steht also nur noch die Beantwortung der dritten und allerdings schwersten Frage aus: inwieweit nämlich diese Citate zur Lösung von Aufgaben der LXX-Textkritik Verwendung finden können, oder, wie die Frage schon oben (XXXVI S. 98) näher formulirt wurde: woher die tiefgehende Übereinstimmung der neutestament-

lichen Citate mit den von ganz bestimmten Handschriften repräsentirten Formen des LXX-Textes, ob diese Übereinstimmung etwa Product systematischer Correctur ist und auf welcher Seite dann das Ursprüngliche zu suchen sein wird?

Zur Aufstellung letzterer Alternative hat mich aber, wie ich ausdrücklich hervorheben möchte, zunächst nicht sowohl die landläufige Anschauung von dem Verhältnis der neutestamentlichen LXX-Citate zu dieser selbst, als vielmehr der Gang meiner eigenen Untersuchungen bewogen: basirt jene fast nur auf einzelnen, meist in anderen Zusammenhängen gemachten Beobachtungen und lautet fast übereinstimmend dahin, dass der Alexandrinus ein unfreiwilliges Opfer methodischer Correctur nach dem N.T. geworden ist, so gründet sich meine obige Fragestellung vielmehr auf den durch streng methodische Untersuchung gewonnenen Thatsachen, dass erstlich der Text des Vaticanus da, wo Varianten in den Citaten erscheinen, in der auffälligsten Weise zurückstehen muss gegen andere Handschriftengruppen, besonders A und Lucian, während man nach dem Charakter der neutestamentlichen Citate eher eine Übereinstimmung mit dem Texte von B, als dem nach allgemeiner Anschauung relativ reinsten und der *κοινη* am nächsten stehenden, erwarten sollte; — dass ferner bei der frappanten Übereinstimmung des Textes von A mit dem des Lucian, die sich mir aus dieser Untersuchung und mehreren anderen Stichproben unabweisbar ergab[1]), die Thatsache der Harmonie zwischen den neutestamentlichen Citaten und ihren Formen bei A (Lucian) einer gründlicheren Erforschung, als bisher geschehen, bedarf; bei der recht oberflächlichen, weil noch nie im Zusammenhang bewiesenen Behauptung, A sei nach dem N.T. systematisch corrigirt, kann man sich trotz der ungebührlich gepressten und allerdings befremdenden Stelle

[1]) Ich sehe nachträglich, dass de Lagarde in einer seiner letzten Schriften gleichfalls hierauf nachdrücklich hinweist, vgl. Septuagintastudien (in „Abhandl. d kgl. Ges. d. W. z. Gött. 1891/92“).

Jes. 40, 13. 14 = Röm. 11, 34 u. 35, wo die Eintragung aus dem N.T. in A (und S[14]) mit Händen zu greifen ist, doch wohl unmöglich beruhigen. Aus diesen Erwägungen heraus ist die obige Doppelfrage gestellt, deren einzig mögliche Beantwortung mir — trotz manchen gewichtigen Bedenken — in dem Resultate der folgenden Untersuchung gegeben zu sein scheint.

Ich beginne diese mit der Besprechung derjenigen Citate im Matthäusevangelium, die man wegen ihrer eigentümlichen Einleitungsformel nicht übel als „Reflexionscitate" bezeichnet hat. Diese mit *ἱνα πληρωθῃ το ῥηθεν δια του προφητου ....* oder ähnlichen Wendungen eingeführten LXX-Citate sind vom Verfasser ohne Frage in apologetisch-dogmatischem Interesse angezogen worden, und bei ihnen lassen sich sicherlich am ehesten grössere oder geringere Modificirungen in eben jenem Interesse, also ursprüngliche Correcturen von LXX in christlich-apologetischem Sinne erwarten. Der Thatbestand ist folgender:

24) Die nt. Zg. haben alle *ἐν γαστρι ἑξει* (mit AS) und *καλεσουσιν* (ausser D); also ganz nebensächliche Differenzen, denn auch der Unterschied zwischen *ἐν γαστρι ληψεται* (B) = gravida erit und *ἐν γ. ἑξει* = gravida fiet ist ein verschwindender. Immerhin ist *καλεσουσιν*, vom Vf. wohl absichtlich gewählt, ohne Einfluss auf LXX geblieben.

25) Zweifelsohne kommt die Veränderung des *ὀλιγοστος εἰ* (LXX) in das gerade Gegenteil *οὐδαμως* resp. *μη ἐλαχιστη εἰ* auf Rechnung des Vf.; das beweist sein *ἐκ σου γαρ ἐξελευσεται*. Zu LXX findet sich (vgl. oben S. 247) in Codd. 22, 26 ,36 die Variante *μη ὀλιγοστος εἰ*, was freilich Correctur nach dem N.T. ist, aber bei so wertlosen Zg. ohne jede Bedeutung. — *γη Ιουδα* für (*οἰκος*) *Εφραθα* ist gleichfalls christlich-tendenziöse Änderung, aber ohne Einfluss auf LXX; desgl. der Schluss *ὁστις ποιμανει τον λαον μου τον Ισρ.* Dagegen liegt in *ἡγουμενος* (A) eine alte explicirende Glosse zu LXX vor, die die Wiedergabe des hebr. ממך לי יצא להיות glatter machen sollte. Auf solche Explicita (und ihr Gegenstück, die Implicita, vgl. darüber Wellhausen, d. Text der Bücher Sam. S. 21 ff.) sollte LXX mehr, als jetzt geschieht, nach dem von Wellhausen gegebenen Muster durchforscht werden. Dass im vorliegenden Falle B das Explicitum nicht (mehr) hat, wohl aber A (und nach ihm das N. T.), ist charakteristisch und beweist mir,

dass hier A der *κοινη* näher steht als B: die Hexapla wird *ἡγουμενος* obelisirt haben als überschiessend; demgemäss blieb es in B fort[1]), während es in A (mit Vernachlässigung der kritischen Zeichen) stehen blieb. Jedenfalls ist kein Grund vorhanden, für *ἡγουμενος* LXX die Priorität abzusprechen.

26) *τον υἱον μου* ist christliche Correctur (ob mit bewusster Anlegung an den hebr. Text?) ohne Rückwirkung auf LXX.

27) Zu einer Modificirung des LXX-Textes lag hier kein Grund vor; die Stelle ist frei wiedergegeben, und zwar in der Form von A, die mit Ausnahme des *ἐν τῃ ὑψηλῃ* (vielleicht auf Aquila zurückgehend) und des explicirenden *και* (*οὐκ ἠθελε*) aus metrischen Gründen sich als die ursprüngliche erweist, während der Text von B hier das Zeichen der Verderbtheit an der Stirne trägt:

קול ברמה נשמע || נהי בכי תמרורים
רחל מבכה על־בניה || מאנה להנחם כי־איננו

ein glatter Zweizeiler mit sechs Hebungen, dem der Text in A genau entspricht. Die Auslassung des zweiten על־בניה des MT, das das Metrum empfindlich stört, bürgt für seine Ursprünglichkeit. Will man die Form von A auf das N. T. zurückführen, so ist zuvor zu beweisen, dass diese auf dem Boden von LXX nicht erwachsen sein kann, was aber ein vergebliches Unterfangen sein dürfte. Von „Correctur" des Alexandrinus nach dem N. T. kann hier natürlich gar keine Rede sein.

2) Bemerkenswert ist hier nur die bei Lucas angeschlossene Citirung der folgenden beiden Verse (Jes. 40, 4 u. 5), die sich mit Auslassung des *παντα* (*τ. σκολια*) und der Form *ὁδους λειας* an A(S) anschliessen: Ersteres kann ursprünglich in LXX sein, hat aber als leicht zu supplirende Ausschmückung zu *σκολια* keine Beweiskraft, für letzteres müsste ebenfalls erst bewiesen werden, dass es in LXX nicht alte Variante zu (B) *πεδια* (MT בקעה) sein kann, ehe man der Form bei Lucas die Priorität vor A und dessen Abhängigkeit von ihr zuerkennt; übrigens sei bemerkt, dass *λειος* im N. T. *ἁπαξ λεγομενον* ist, während es sich bei LXX häufig findet!

28) Zum Verständnis der schwierigen und in LXX stark verderbten Stelle wird es geraten sein, von der hebr. Vorlage auszugehen. Jes. 8, 23ᵇ (denn 23ᵃ ist Glosse zu v. 22) ist ein schlechter Versuch, die Dichtung 9, 1 ff. mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Die glatte Prosa dieses

---

[1]) Dieser Geflissenheit, obelisirte Worte und andrerseits die mit ⋇ bezeichneten Zusätze nach Theodotion etc. auch wirklich fortzulassen, verdankt B seinen Ruf als bester Textzeuge. Aber da von Consequenz in dieser Hinsicht gar keine Rede sein kann, und LXX überdies ohne Frage schon vor Origenes (und hier und da von diesem selber) ohne Anwendung des ⋇ resp. ÷ corrigirt worden ist, so darf auch der Wert dieser Handschrift nur als relativ grosser angesehen werden.

Verses inmitten schwunghafter Poesie kennzeichnet im Jesaja den Redactor nur zu deutlich: כצת הראשון הקל ארצה זבלון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים; Subject ist wohl Gott. LXX hat nun 8, 22[b] (*και οὐκ ἀποϱηθησεται ὁ ἐν στενοχωϱιᾳ* [*ὢν*] *ἑως καιϱου*, letzteres dem [כ]צת irgendwie entsprechend; dann heisst es 8, 23: *τουτο πϱωτον πιε, ταχυ ποιει χωϱα Ζαβ., γη Νεφθ. κτλ.* vgl. oben die Varianten. Der Anfang ist gänzlich unverständlich[1]), sicher aber auch ganz unsemitisch, darum die etwaige hebr. Vorlage durch Retrovertiren nicht zu ermitteln. Nur das scheint mir klar zu sein, dass *πϱωτον πιε* und *ταχυ ποιει* (verderbte) Dubletten sind. Dem Text entspräche nun im Weiteren als Vorlage: ארץ זבלון (ו)ארץ־נפתלי והאחרנים (?).....דרך הים (ו)עבר הירדן גליל הגוים; *τα μεϱη της Ἰουδαιας* aber (so auch A und S) ist spätere explicirende Glosse zum Ganzen. Bei A(S) ist zunächst *κατοικουντες* lediglich Explicitum zu *οἱ.... την παϱαλιον*, sodann aber *ὁδον θαλασσης* und (*και οἱ λοιποι*) *οἱ τ. παϱαλιον* (*κατοικ.*) Dublette, denn beides geht auf דרך הים zurück; der Unterschied ist der, dass *ὁδον θαλασσης* gut semitisch ist und dem דרך הים besser entspricht als (*οἱ*) *την παϱαλιαν* (*κατ.*), was sonst in LXX (z. B. Deut. 1, 7. Jos. 9, 1) für חוף (הים) steht, einmal für חול (Deut. 33, 19 *και ἐμποϱια παϱαλιον* (*κατοικουντων*), falls LXX hier nicht ebenfalls חוף vorfand; jedenfalls ist *οἱ λοιποι οἱ την παϱ.* (*κατοικουντες*) kaum auf eine semitische Vorlage zurückzuführen[2]). Lässt sich aber so *ὁδον θαλασσης* sehr wohl als ursprünglich zu LXX gehörig erweisen, so ist das *ὁδον θαλασσης* des N. T.'s eben daraus geflossen und das nt. Citat wird mit *γη Ζαβ.* (*και*) *γη Νεφθ. ὁδον θαλασσης πεϱαν του Ἰοϱδανου Γαλιλαια των ἐθνων* seine LXX-Vorlage wiedergegeben. Ist dem so, so wird das Gleiche auch für *καθημενος* und *ἐν χωϱᾳ και σκιᾳ θαν.* gelten. *καθημενος* scheint in A(S) spätere Correctur zur Verdeutlichung des Sinnes zu sein, und das *και* zwischen *χωϱᾳ* und *σκιᾳ* ist eins der häufigsten Explicita in LXX. Wollte man übrigens das Citat bei Matth. mit Berücksichtigung des MT geschrieben denken, so ist gerade das *καθημενος* für ההלכים und *χωϱᾳ και σκιᾳ* für ארץ צלמות unverständlich. Übrigens hat ersteres wohl bei Matth. die Lesart *τοις καθημενοις* (gegen LXX *κατοικουντες*) veranlasst.

---

1) Targ.: primo tempore transmigraverunt populus terrae Zeb. et populus terrae Napht. et qui remanserint ex iis, rex fortis abducet eos in captivitatem, eo quod non sunt recordati potentiae, quae facta est in mari et miraculorum in Jordane factorum etc. Der Syr. schreibt: festinavit terra Z. et terra N. et crevit imperium, via maritima, ulteriores Jordanis fluminis partes, Galilaea populosa, gentes quae ambulent etc. Damit ist natürlich nichts anzufangen.

2) Vgl. die LXX-Stellen bei Trommius s. v. *παϱαλιος*.

29) Hier ist die Modificirung der LXX-Stelle in christlich-dogmatischem Sinne unverkennbar, denn der Situation von Matth. 8, 16 entsprechen wohl *ἀσθενεια* und *νοσος*, aber nicht *ἁμαρτια* und *ὀδυνη*; von Rückwirkung auf LXX aber ist keine Spur vorhanden.

31) Grund zu tendenziöser Änderung dieses zur Illustration von Matth. 12, 15 u. 16 trefflich gewählten Citates konnten nur die Anreden bieten, aber gerade *ὁ παις μου* und *ὁ ἐκλεκτος μου*, wofür N. T. *ἀγαπητος*, ohne Frage in Erinnerung an die Taufscene 3, 17 (*ὁ υἱος μου ὁ ἀγαπητος ἐν ᾧ ηὐδοκησα!*), sind echtes Septuagintagut. Mit Absicht ist wohl nur noch LXX *ἐξω* in das wirkungsvolle *ἐν ταις πλατειαις* umgesetzt — aber nirgends Rückwirkung auf LXX! Vgl. noch den Commentar oben S. 247.

33) *κεκρυμμενα ἀπο καταβολης κοσμου* ist christliche Correctur. — Sonderbar ist *ἐρευξομαι* (MT אַבִּיעָה LXX *φθεγξομαι*) im Sinne von (verba) proferre, die sklavisch wörtliche Übersetzung נבע Hifil = aussprudeln lassen, evomere) weist auf den Grundtext zurück. Sollte das Verbum einem der drei hexaplar. Übersetzer (Aquila?) angehören? — Kein Einfluss auf LXX.

36) N. T. steht dem MT und besonders den hexaplar. Übersetzern (vgl. d. Commentar S. 247) näher als LXX, auf die es keinen Einfluss geübt hat.

38) Das nt. Citat steht natürlich ganz im Dienste christlicher Apologetik und Dogmatik und weicht sehr stark von LXX ab.

Das Resultat, das die Untersuchung dieser sog. „Reflexionscitate“ ergiebt, lautet also dahin, dass gerade bei den LXX-Stellen, die vermöge ihrer Verwendung in dogmatischem Interesse thatsächlich mehr oder weniger starke Veränderungen haben erleiden müssen, **Rückwirkungen auf LXX** (wie an sich zu erwarten wäre) **mit Sicherheit nicht zu constatiren sind.** Die weitere Untersuchung wird Aufschluss darüber geben, ob auch die übrigen nt. Citate in diesem Verhältnis zu ihrer LXX-Vorlage stehen oder nicht; wobei natürlich nur die Citate in Betracht kommen, die ihrer textkritischen Form nach Aufschluss über dieses Verhältnis geben können.

3) (Matth. und Marc.). Die Auslassung von *ἐν τῳ στοματι αὐτου και ἐν* (AS, vgl. den Commentar S. 246) bringt in den LXX-Text eine empfindliche Störung und scheint für Beeinflussung durch N. T. zu sprechen. Nur begreift sich dann schwer, dass nicht auch *ἐγγιζει μοι* (*ὁ λαος οὑτ.*) und (*τοις χειλ.*) *αὐτων* getilgt sind; besonders ersteres war doch unerlässlich, wenn der Text nicht leiden sollte.

4) (Matth. und Marc.). *θανατῳ τελευτατω* (N. T. überall, A F Luc) ist logisch, *τελευτησει θανατῳ* grammatisch dem hebr. מות יומת mehr entsprechend; da Ex. 21, 15 u. 17 dieselbe Phrase beidemal durch

einen Imperativ wiedergegeben ist (15 *θανατῳ θανατουσθω* 17 *θαν. τελευτατω*), so wird *τελευτατω* auch v. 16 ursprünglich und nicht erst aus N. T. hier eingetragen sein, zumal auch Lucian so liest, der sich bekanntlich vorgenommen hatte, von der *κοινη* zu halten, was irgend haltbar war.

5) Das Präsens *τελευτᾳ* ist im N. T. durch die Construction gefordert, bei LXX nicht. Hier ist *τελευτησει* das Ursprüngliche. Ist aber dies *τελευτᾳ* wirklich aus dem N. T. geflossen, warum blieb dann *σβεσθησεται* unverändert? Wunderlich bleibt es bei dieser Annahme immer, dass nur *τελευτᾳ*, nicht auch *σβεσθησεται* dem *τελ.* und *σβεννυται* des N. T.'s gewichen ist; und lässt sich ein rationeller Grund für diese Änderung angeben?

6) (Matth. und Marc.). Vgl. die Varianten in den Tabellen XXXV, S. 469 f. und XXXVI, S. 80. *τῃ γυναικι* und *προς την γυναικα* sind alte Varianten, die beide unter den nt. Zg. ihre Vertreter haben. Von Correctur nach dem N. T. kann gar keine Rede sein: der Text wird von vornherein unsicher gewesen sein, bei LXX sowohl wie im N. T.

10) (Matth., Marc. [Luc.]). N. T. lässt überall (*εγω*) *ειμι ὁ θεος του πατρος σου* fort, LXX nirgends. Dann sind aber auch die (übrigens nicht schwerwiegenden) Übereinstimmungen mit Luc und A keine Correcturen nach dem N. T., sondern Zg. für LXX.

11) (Matth., Marc., Luc.). Alle nt. Zg. haben am Anfang *καρδια* (mit AFLuc = MT בכל־לבבך) gegen *διανοια* B: welches von beiden bei LXX ursprünglich ist, ist hier Nebensache (ich vermute *διανοια*, wofür *καρδια* spätere ausgleichende Correctur sein wird), soviel aber ist sicher, dass durch Hinzufügung von *διανοια* zu *καρδια* — *ψυχη* — *δυναμις* (*ισχυς*) bei fast allen nt. Zg. *καρδια* und *διανοια* factisch als Varianten anerkannt sind. Die Annäherung an den (unzweifelhaft intacten) MT durch *καρδια* ist aber sicher nicht auf nt. Boden geschehen, denn für (Kenntnis) und Benutzung des hebr. Textes seitens der nt. Schriftsteller lässt sich, abgesehen von einigen wenigen Stellen im Matth., die dem Vf. aber wohl von aussen zugeflossen sind (Hebräerevangelium?), auch nicht der Schein eines Beweises erbringen. Die Priorität liegt also auf Seiten der LXX (A Luc).

13) (Matth., Marc.). Mit (*τα προβατα*) *της ποιμνης* nähert sich Matth. LXX mehr als Marc.: wenn es bei letzterem ebenso entschieden fehlt, wie es bei ersterem von allen Zg. vertreten wird, so liegt es nahe, dass es hier aus LXX erst vom Vf. übernommen ist, demnach Eigentum von LXX darstellt. Und so auch *διασκορπισθησονται*: der Text von B *παταξατε* — *εκσπασατε* ist schwerlich der ursprüngliche, vielmehr muss wegen והשבתי (*επαξω*) für הך ursprünglich אכה gestanden haben, da הך als masc. nicht auf das fem. חרב bezogen werden kann: also *παταξω*. Dem steht aber das *παταξον* von A

näher als πataξατε und eine Correctur von πataξω in πataξov nach dem (späteren) MT war ohne Schwierigkeit zu vollziehen. Sollte der MT vielleicht gerade wegen der christlich-dogmatischen Benutzung dieser Stelle geändert worden sein und nach ihm dann wieder LXX in den Stufen: πataξov — διασκορπ., πataξατε — διασκορπ., πataξατε — ἐκσπασατε? Sonderbar ist es doch jedenfalls, dass διασκορπ. und ἐκσπασατε, einander ihrer Bedeutung nach geradezu ausschliessend, als Varianten erscheinen. Unter diesen Umständen wird es das Natürlichste sein, auf Seiten von LXX die Quelle auch für διασκορπισθησονται zu suchen.

14) (Matth. und Marc.). Die Auslassung προσχες μοι im N. T. hat auf LXX nicht zurückgewirkt.

15) Mit παρα του θεου resp. τῳ θεῳ folgt N. T. dem Text von A, der auch Gen. 18, 1 יהוה mit θεος wiedergiebt. An dieser Stelle aber ist θεος, weil absichtlich gewählt, sicher ursprünglicher als κυριος. Ausserdem ist die hier und an anderen Stellen erkennbare Combination verschiedener LXX-Texte (ἀδυνατησει — θεος!) ein Zeichen dafür, dass es sich um ursprüngliche Varianten von LXX handelt.

16) Das gewöhnliche νεοσσος ist gegen das sehr seltene νοσσος[1]) auch das primäre in LXX und nach ihr im N. T., das übrigens mit seinem viel charakteristischeren ζευγος τρυγονων nirgends in LXX Vertretung gefunden hat.

17) (Matth. und Luc.). Die Mehrzahl der nt. Zg. lässt τῳ (ἐκπορευομενῳ) mit AFLuc fort, deren Text, weil einfacher als der glattere in B, der ursprüngliche ist; übrigens wird ῥηματι eine sehr alte explicirende Glosse in LXX sein, deren Text dann einst ἐπι παντι ἐκπορευομενῳ δια στοματος θεου gelautet haben wird (vgl. Num. 30, 13 כל־מוצא שׂפתיה ὁσα ἀν ἐξελθῃ ἐκ των χειλεων αὐτης; Dt. 23, 24 מוצא שׂפתיך τα ἐκπορευομενα δια των χειλεων σου); umsomehr erweist sich τῳ dann als eine erst durch ῥηματι erzeugte Zuthat.

18) (Matth. und Luc.). Die Sache liegt hier wie bei dem Citat 25 (vgl. S. 251 f.): αὐτῳ μονῳ (MT ואתו תעבד) ist alte explicirende Glosse in LXX, bei B aber als obelisirt fortgefallen; und dementsprechend wird auch προσκυνησεις (gegen MT תירא aus A in N. T. eingeflossen sein. Aber freilich ist die Möglichkeit zu erwägen, dass das bei N. T. absichtlich gewählte προσκυνειν auf LXX zurückgewirkt hat, und umsomehr, als dass φοβηθησῃ τον θεον dem christlichen Gottesbegriff nicht so gut entsprechen mochte als das mildere προσκυ-

---

1) Vgl. Stephanus Thes. s. v. νοσσος. A hat an allen 17 Stellen, an denen das Wort in LXX vorkommt, νεοσσος.

νησεις. Zufall aber bleibt es jedenfalls, dass der nt. Text gerade in dem durch A repräsentirten LXX-Text Wiederhall gefunden hat[1]).

19) (Matth. und Luc.). Das Minus im N. T. (*του διαφυλαξαι σε*) *ἐν* (*πασαις*) *ταις ὁδοις σου* ohne Einfluss auf LXX.

22) Das nt. *μετα* (*των*) *ἀνομων* ohne Wirkung auf LXX, obgleich das Citat als dogmatisch wichtiges (der leidende Messias!) dazu hätte Veranlassung geben können.

23) Nur ein nt. Zg. = LXX *παραθησομαι*, die anderen gehen mit *παρατιθημι* (*-εμαι*) eigene Wege; aber auch bei diesem, als letztem Herrenwort sicher weit verbreiteten und oft genannten Citat nirgends Rückwirkung auf LXX.

30) Dass *ἡ* (*θυσιαν*) das ursprüngliche ist, ist aus dem folgenden *ἡ ὁλοκαυτωματα* ersichtlich; *και οὐ* ist spätere Correctur nach MT (ולא): eben diese Correctur nach der hebr. Vorlage beweist aber, dass sie auf dem Boden von LXX erwachsen ist, ob im Anschluss an eine andere Übersetzung, ist gleichgültig. Dass die Änderung alt ist, zeigt die Harmonie der nt. Zg., denen das Wort nur in jener Form geläufig ist.

32) So unbedeutend die Betonung des Plus *ὀφθαλμους αὐτων* erscheinen mag, so beweist der Fall doch die Haltlosigkeit der Anschauung, dass LXX-Handschriften nach dem N. T. corrigirt sind: im MT müssen die betreffenden Substantiva natürlich immer ihr Suffix haben, im griech. Texte war die Wiedergabe nur v. 10[a] notwendig, v. 10[b] konnte sie als überflüssig fortfallen; so ist es auch in der That geschehen: *τοις ὠσιν αὐτων — τους ὀφθαλμους αὐτων, τοις ὠσιν — τους ὀφθαλμους — τῃ καρδιᾳ*, und daraus folgt, dass das Fehlen des *αὐτων* hinter *ὀφθαλμους* (10[a]) bei B ganz zufällig ist und dass A(S) den ursprünglichen LXX-Text bieten. Es ist absurd, anzunehmen, dass das unbedeutende *αὐτων* aus N. T. hier in LXX eingetragen ist!

34) Die nt. Variante *πραξιν* (gegen LXX *ἐργα*) findet sich in keiner einzigen LXX-Handschrift, während doch die corrigirende Thätigkeit gerade auch an solchen Stellen hätte einsetzen können, zumal bei einem so landläufigen Citat.

35) Das wegen der Construction im N. T. notwendige *σταθῃ* (so fast alle Zg.) kann wohl in LXX *σταθησεται* seine Quelle haben, schwerlich aber umgekehrt *σταθησεται* in dem nt. *σταθῃ* als Correctur eines ursprünglichen *στησεται*: *σταθησεται* und *στησεται* sind eben LXX-Varianten genau wie vorher *και* und *ἡ*. Letzteres und die auf LXX ohne Einfluss gebliebene Auslassung des zweiten *ἐπι στοματος*

---

[1]) Möglich ist, dass die at. Stelle eben wegen des *προσκυνησεις*, was im N. T. notwendig war (es kommt auf die Anbetung an), erst als Citat Verwendung fand. — Nach Trommius steht in LXX nirgends *προσκυνειν* für hebr. ירא, wohl aber sehr häufig *φοβεισθαι*.

beweisen übrigens zur Genüge, dass das nt. Citat eine bestimmte LXX-Textform repräsentirt.

45) Die Thatsache, dass in diesem längeren Citate die verschiedenen Varianten von LXX auch im N. T. ihre Vertreter haben, beweist, dass von bewusster einseitiger Correctur bestimmter LXX-Texte nicht die Rede sein kann. Wenn aber die Mehrzahl der nt. Z. dem von A gebotenen Texte folgen, so hat das eben seinen Grund darin, dass dieser Text der geläufigste und am meisten verbreitete war.

48) N. T. *πασαι αἱ πατριαι της γης* — ohne Rückwirkung auf LXX (*ἐθνη*).

50) *και δευρο* ist alte Variante in LXX zu *ἐξελθε*; denn diese übersetzt hebr. לֵךְ־לְךָ fast stets durch *δευρο*. Damit ist ihr Ursprung in LXX bewiesen und N. T. ist ein wertvoller Zg. für ihr Alter.

51) Die in den Context eingearbeitete Variante (*και*) *ταπεινωσουσιν αὐτους* zu *κακωσουσιν* (MT וְעִנּוּ אתם)[1]) fehlt noch im N. T.: LXX ist also nicht vom N. T., sondern dieses von LXX abhängig, was auch durch das mit *ὁ θεος εἰπεν* frei aufgenommene *λεγει κυριος* der LXX bewiesen wird.

54) Dass das N. T. *ὁ οὐρανος μοι θρονος* bietet, zeigt, dass es die bequemere, wie so oft bei LXX, durch A und Genossen vertretene Lesart befolgt, die sich natürlich sehr bald statt der schwerfälligeren und missverständlichen *μου* einstellen musste.

57) *ὑμιν* ist alte, wohl durch das vorhergehende *ὑμων* und die ungenaue active Wiedergabe des hebr. כִּי־יְסֻפַּר veranlasste Glosse in LXX. Dass das N. T. sich nach ihr richtet, beweist die Aufnahme von *εάν τις ἐκδιηγησεται*.

58) LXX *διαθηκην γενους* scheint aus Jes. 42, 6 ואתנך לברית עם לאור גוים = *και δεδωκα σε εἰς διαθηκην γενους εἰς φως ἐθνων* hier eingedrungen zu sein; dass N. T. es nicht hat, beweist, dass seine LXX die Worte nicht enthielt. Ferner hat LXX für נתן = zu etwas machen sowohl die Übersetzung *διδωμι* als auch *τιθημι*, vgl. Gen. 17, 5 *πατερα πολλων ἐθνων τεθεικα σε* und Ex. 7, 1 *δεδωκα σε θεον Φαραω*, beidemal für hebr. נתתיך wie an unserer Stelle. Mithin sind *δεδωκα* und *τεθεικα* Varianten in LXX und von einer Correctur nach N. T. kann gar keine Rede sein; vgl. auch noch Gen. 9, 12 *τουτο το σημειον της διαθηκης ὁ ἐγω διδωμι* und gleich darauf v. 13 *το τοξον μου τιθημι*, sowie Gen. 17, 2 *και θησομαι την διαθηκην μου*; cf. den Commentar S. 247.

59) LXX *ὁπως ἀν ἐκζητησωσιν οἱ καταλοιποι των ἀνθρωπων* = למען דָּרְשׁוּ שארית אָדָם statt des von MT richtig gegebenen יִירְשׁוּ את־שארית אֱדוֹם. Dieses Missverständnis hat dann die Glosse *τον*

[1]) Für ענה hat LXX 18 mal *κακοω*, 45 mal *ταπεινοω*.

κυριον (A und N. T.) hervorgerufen. Das Citat ist vom Vf. von Act. in der Gestalt von LXX A vorgefunden worden, denn sonst hätte er es zum Beweis seiner These (vgl. Act. 15, 14 f. Συμεων ἐξηγησατο καθως πρωτον ὁ θεος ἐπεσκεψατο λαβειν ἐξ ἐθνων τῳ ὀνοματι αὐτου. και τουτῳ συμφωνουσιν οἱ λογοι των προφητων καθως γεγραπται) gar nicht gebrauchen können: erst die Deutung ἐκζητειν κυριον ermöglichte überhaupt die Verwendung der Stelle in dogmatischem Interesse. Schlagender kann nicht bewiesen werden, dass die Harmonie zwischen den nt. Citaten und dem LXX-Texte bestimmter Handschriften nur auf Bekanntschaft und Befolgung eben dieses Textes seitens der nt. Schriftsteller zurückzuführen ist. Zu beachten ist im vorliegenden Fall noch die Aufnahme der sklavischen, aber echt septuagintamässigen Übersetzung ἐφ' οὑς ἐπικεκληται το ὀνομα μου ἐπ' αὐτους (אשׁר — עליהם); stärker kann sich die Abhängigkeit von LXX kaum bezeugen.

60) Eine eigentümliche Combination der LXX-Varianten im N. T. wie oben bei Citat 15: ἀρχοντα — οὐκ ἐρεις κακως. ἀρχοντα für ἀρχοντας (das wohl durch θεους veranlasst ist) verrät Kenntnis der hebr. Vorlage und ist darum auf dem Boden von LXX entstanden, und οὐκ ἐρεις κ. wird griechischem Ohre näher gelegen haben als οὐ κακως ἐρεις, darum auch geläufiger gewesen sein; Citate aber wurden von den nt. Autoren selbstverständlich in der Allen geläufigen Form von LXX gemacht. Warum in LXX später solche Quisquilien auf Grund des N. T. geändert sein sollten, ist gar nicht einzusehen.

64) Eine höchst instructive Stelle: eine Zusammenstellung von Sätzen aus fünf verschiedenen Psalmen und Deuterojesaja, nämlich ψ *13* (*14*), 2b—3a resp. *52* (*53*), 3b—4 ψ *5*, 10c ψ *139* (*140*), 4b ψ *9*, 28a (*10*, 7) *Jes. 59*, 7a u. c 8a ψ *35* (*36*), 2[1]. — Alle diese Stellen finden sich nun LXX ψ 13, 2b—3 zusammengestellt; dass aber die Worte ταφος bis ὀφθαλμων αὐτων ein fremder Einschub sind, beweist ψ 52, der identisch mit ψ 13 ist (nur יהוה in אלהים umgesetzt und v. 6 modificirt!) und diesen Einschub nach v. 3 nicht hat. Interessant ist, dass er sogar in eine hebräische Handschrift (Kenn. 649) eingedrungen ist. Mag nun Röm. 3, 11 ff. echt sein oder nicht (vgl. darüber die Commentare), jedenfalls ist diese Combination ganz im Sinne von Rom. 3, 9 f.: οὐκ ἐστιν δικαιος οὐδε εἱς sc. unter den Juden (und Heiden), und darum ihre Entstehung auf christlichem Boden das Natürlichste: sie ist also vom N. T. in LXX eingetragen worden und zwar findet sie sich in BS und verwandten Handschriften, nicht aber bei A und Genossen[2]. Schwerlich aber ist dieser Einschub

[1]) Die eingeklammerten Zahlen nach Zählung des MT.
[2]) v. 3 fehlt ausser in A, der Compl. Polygl., und der Aldina in *95* Handschriften, vgl. Parsons zur Stelle.

absichtlich geschehen, er wird von christlicher Hand in LXX zu *ψ* 18, 2 an den Rand gesetzt und dann durch Versehen des oder der Abschreiber in den Text eingedrungen sein, also genau wie bei Röm. 11, 34 f. in A. Zu bewusster Correctur nach N. T. lag hier wie überall nicht der mindeste Grund vor. Dass übrigens die Stelle schon früh in LXX Eingang fand, beweist ihre Obelisirung in der Hexapla.

75) Da sich *δυναμις* und *ἰσχυς* oft als Varianten in LXX für hebr. כח finden, so nötigt nichts zur Annahme einer Correctur nach dem N. T. Dass übrigens das Citat trotz dem richtigen *ἐξηγειρα σε* (העמדתיך) von LXX abhängig ist, beweist die Beibehaltung von (*ὁπως*) *ἐνδειξωμαι ἐν σοι* (בעבור הראתך): wie oben bei 59) konnte erst diese im Verhältnis zu MT schiefe Übersetzung zur Aufnahme der Stelle als Beleg für Rom. 9, 16 (*ἀρα οὐν οὐ του θελοντος οὐδε του τρεχοντος ἀλλα του ἐλεωντος θεου*) veranlassen; Pharao das willenlose Werkzeug göttlicher Allmacht, daher alles auf das *ἐνδειξωμαι ἐν σοι* ankommt.

76) LXX *κληθησονται και αὐτοι* ist ein vergeblicher Versuch, das hebr. יאמר להם genau wiederzugeben, ohne dass bedacht ist, dass das להם schon in dem bestimmteren Terminus *καλεισθαι* enthalten ist[1]. So unverständig übersetzen LXX doch nicht, der Zusatz von *και αὐτοι* ist daher secundär. A hat ihn nicht, desgl. der N. T., die also hier die ursprüngliche LXX repräsentiren. Andrerseits ist *ἐκει* eine durch das Griech. unwillkürlich geforderte Wiederaufnahme von *ἐν τῳ τοπῳ οὑ*, darum sicher alte Glosse in LXX, für deren Ursprünglichkeit hier wie nun schon so oft das N. T. ein zuverlässiger Zeuge ist.

79) Der Schwerpunkt des Citats liegt für Paulus in dem „Stein des Anstosses", dessen doppelte Bezeichnung aus Jes. 8, 14 in 28, 16 eingetragen ist, wodurch natürlich letztere Stelle völlig entstellt werden musste. Insofern könnte die von einigen Auslegern geforderte Streichung *και ὁ πιστευων ἐπ' αὐτῳ κτλ.* im N. T. gerechtfertigt erscheinen, denn in der That ist es hier müssig, weil es lediglich zu beweisen galt, dass der „Stein des Anstosses" für die Juden, d. h. das *κηρυγμα του σταυρου*, schon im A. T. geweissagt sei. Damit scheint mir aber gerade die Abhängigkeit der nt. Stelle von LXX erwiesen zu sein, die sich näher noch in *καταισχυνθῃ* (gegen MT) charakterisirt: dann wird aber auch die Glosse *ἐπ' αὐτῳ* aus LXX ins N. T. übernommen sein und

---

[1]) Vgl. Jes. 4, 3 *ἁγιοι κληθησονται* (*παντες . . . .*) = קדוֹשׁ יאמר לו (כל־הכתוב); 61, 6 משׁרתי אלהינו יאמר לכם *λειτουργοι* sc. *κληθησεσθε*; 62, 4 לא־יאמר לךְ עוד עזובה = *οὐκετι κληθησῃ καταλελειμμενη*, und ולארצךְ לא־יאמר עוד שׁממה = *και ἡ γη σου οὐ κληθησεται ἐτι ἐρημος*.

nicht umgekehrt: die Beziehung zwischen *ὁ πιστευων* und dem *λιϑος πολυτελης* lag zu nahe, als dass sie sich nicht schon in LXX hätte bemerkbar machen sollen. Es ist jedenfalls wahrscheinlicher, dass der ganze Satz *και ὁ πιστευων κτλ.* erst später aus LXX in das N. T. eingetragen wurde, als dass umgekehrt LXX mit dem Zusatz *ἐπ' αὐτῳ* aus dem N. T. bereichert worden ist.

80) *ἐγγυς σου ἐστιν το ῥημα* (*σφοδρα*) (MT כי־קרוב אליך הדבר מאד) ist semitischer als das feinere *ἐστιν σου ἐγγυς κτλ.*, daher ursprünglicher bei LXX, was durch das N. T. bestätigt wird.

86) *ὑπελειφϑην* ist zweifelsohne in LXX alte Variante zu *ὑπολελειμμαι* und *μου την ψυχην* ist sicher nicht der ursprüngliche Text von LXX. Von Correctur nach der nt. Stelle kann gar keine Rede sein, die ganze Art des Citats im N. T. verbietet diese Annahme.

89) Mit diesem berüchtigten Citate steht es genau so wie mit dem oben besprochenen Nr. 64: Rom. 11, 35 geriet dadurch in den LXX-Text (von A und S), dass ein späterer Abschreiber die am Rande stehenden, von christlicher Hand aus dem N. T. zu irgend einem Zwecke beigeschriebenen Worte in den Text aufnahm. Absichtliche Correctur kann hier wie in Citat 64 auf keinen Fall die Ursache gewesen sein. Paulus kann nur LXX vor Augen gehabt haben (MT ואיש עצתו יודיענו), daher ist das N. T. von LXX abhängig, nicht umgekehrt. Da übrigens v. 35 nicht aus LXX, sondern nur aus dem hebr. (massor.) Texte (Job 41, 3 מי הקדימני ואשלם) geflossen sein kann, so ist nicht ausgeschlossen, dass seine Verbindung mit v. 34 auf spätere Hand zurückgeht, d. h. dass er auch im N. T. erst nachgetragen ist, aber woher? Sein Fehlen alterirt jedenfalls den Sinn von Rom. 11, 33 ff. nicht.

90) Das einzige Citat, das sich mit einem Teile der Varianten überall zu B stellt; von Correctur in A nach dem N. T. (*τρεφε* und *πυρος* hätte doch Gelegenheit dazu geboten) ist nichts zu spüren.

91) Mit dem Zusatz *τῳ ϑεῳ* (gegen MT) verrät das nt. Citat seine Abhängigkeit von LXX; eben dieser Zusatz aber entscheidet auch über die Frage nach dem Ursprunge des *ἐξομολογεισϑαι: τῳ ϑεῳ* (oder *τον ϑεον*) passt wohl zu *ἐξομολ.*, aber nicht zu *ὀμνυειν*, da LXX *ὀμνυειν ἐν τινι* (= נִשְׁבַּע בְּ) setzen würde; *ὀμειται* (BS) ist, weil unsemitisch, ein müssiger Versuch, der massoret. Vorlage (תִּשָּׁבַע כל־לשון = es soll sich [mir] zuschwören jede Zunge) gerecht zu werden. Die Glosse *ϑεος* verlangt also *ἐξομολογεισϑαι* und LXX verstand die Stelle als *ἐξομολογησεται τον ϑεον* = soll bekennen den Herrn (confiteri) oder *ἐξομ. τῳ ϑεῳ* = soll preisen den Herrn (praedicare). Übrigens liegt der Schwerpunkt des Citats doch wohl so sehr im ersten Teile (*ἐμοι καμψει παν γονυ*), dass eine nachträgliche Ergänzung aus LXX

durch das dem Zusammenhange fern stehende και ἔξομ. π. γλωσσα τῳ ϑ. nicht ausgeschlossen erscheint.

99) Da das nt. Citat dem in LXX erhaltenen Texte mit δρασσομενος und πανουργιᾳ entgegensteht, so ist wirklich nicht einzusehen, weshalb gerade die Correctur mit dem unbedeutenden αὐτων ihre Thätigkeit erfüllt haben sollte; näher lagen doch wohl die ersteren beiden Wörter.

108) Das Citat kann, wie ein Vergleich mit MT zeigt, nur von LXX abhängig sein; im ersten Teile ist αὐτοι ἐσονται μοι λαος semitischer und darum in LXX ursprünglicher als αὐτοι μου ἐσονται λ., im zweiten μη ἁπτεσϑε und μη ἁψησϑε grammatisch gleich gut, darum vollkommen als alte Varianten von LXX zu verstehen.

109) Das nt. Citat stammt, wie die eigentümliche Form ὁ το πολυ und ὁ το ἐλαττον für hebr. המרבה und הממעיט beweist, aus LXX, denn diese fast unverständlich kurze Ausdrucksweise erklärt sich nur aus LXX v. 17 συνελεξαν ὁ το πολυ scil. συλλεξας etc. Demnach ist es das Nächstliegende, auch die Lesart το ὀλιγον, die auch Philo kennt, aus LXX herzuleiten: sie wird ein ziemlich alter Versuch sein, LXX dem hebr. Texte näher zu bringen, Versuche, wie sich im Laufe der Untersuchung nun schon öfter (zumal bei B) ergeben haben. Laut Hexapla soll auch Symmachos ὁ το ὀλιγον übersetzt haben (vgl. den Commentar S. 248), was aber schwerlich zu halten sein wird; eher könnte Theodotion LXX so übersetzt resp. emendirt haben.

112) In του ποιησαι αὐτα des N. T. liegt eine seltsame Combination der Texte von A, F und Lucian: του ποιησαι (αὐτους) — (του ποιειν) αὐτα vor. Daraus ergiebt sich am deutlichsten, dass alle diese Formen alte Varianten von LXX sind. Seltsam ist freilich αὐτα bei Lucian, da es doch dort kein Beziehungswort (N. T. τα γεγραμμενα) hat; aber zur Annahme von Correcturen des Lucianischen Textes nach dem N. T. berechtigt absolut nichts.

118) Auch hier wieder sonderbare Übereinstimmung mit dem Texte Lucians in ὁ ποιησας αὐτα (ἀνϑρ.). Dass ἁ ποιησας αὐτα das Ursprüngliche in LXX ist, unterliegt wohl keinem Zweifel, aber es ist auch nicht ausgeschlossen, dass ὁ ποιησας αὐτα ἀνϑρ. (für hebr. אשׁר יעשׂה אתם האדם) thatsächlich eine alte, auf eigenartiger, aber nicht unmöglicher Exegese beruhende und durch Vergleichung des hebr. Textes veranlasste Variante von LXX ist: jedenfalls ist zu beachten, dass die Stelle im N. T. zwecks ihrer Citirung gerade die Form ὁ ποιησας κτλ. haben musste und dass Paulus sie wohl anführte, weil er sie in LXX passrecht vorfand.

122) Dass πυρος φλεγα in A* dem nt. π. φλογα entspricht, ist klar, desgl. dass πυρ φλεγον hebräischem אשׁ להט näher steht als πυρος φλογα; aber könnte letzteres nicht alte LXX-Variante, vielleicht sogar

ältere Übersetzung als *πυρ φλεγον*, sein? Wenn freilich bei irgend einem Citate Correctur von LXX nach dem N. T. anzunehmen ist, so hier am ehesten, und dass sich die nt. Lesart nur in einer von späterer Hand herrührenden Correctur in dem LXX-Texte von A findet, muss diese Annahme bekräftigen, aber auch den Wert der Stelle zu Gunsten des Gesamtcharakters der mit A harmonirenden nt. Citate sehr entkräften.

123) Soviel ist bei diesem Citate sicher, dass es nicht aus einem mit B harmonirenden LXX-Texte geflossen sein kann und dass B hier nicht den ursprünglichen LXX-Text repräsentirt, sondern durch Vergleichung mit MT beeinflusst worden ist.

128) Das Citat ist, wie alle im Hebräerbriefe, aus LXX geflossen, ohne Kenntnis oder Berücksichtigung der hebr. Vorlage; *αὐτοι δε* hat daher in LXX seine Quelle, und zwar ist es gegen B *και αὐτοι* das Ursprüngliche; letzteres wohl Anpassung an MT וְהֵם; LXX hatte richtig den Gegensatz in 10[c] (והם לא־ידעו דרכי) zu 10[a] u. [b] erkannt.

129) Im N. T. lag, da das Subject von v. 4 *εἰρηκεν γαρ που* Gott ist und das von *κατεπαυσεν* gar nicht zweifelhaft sein konnte, durchaus kein Bedürfnis vor, in dem Citat *ὁ θεος* ergänzend einzuschalten, vielmehr wird dieses in der Form *και κατεπαυσεν ὁ θεος* (*ἐν τῃ ἡμερᾳ κτλ.*) aus LXX übernommen, *ὁ θεος* und *ἐν τῃ ἡμ.* (vgl. kurz vorher *και συνετελεσεν ὁ θεος ἐν τῃ ἡμερᾳ* = ביום wie auch hier) also alte LXX-Lesart sein, die sich bei Lucian erhalten hat.

132) *παντα* ist alte Glosse in LXX, die sich unwillkürlich einstellen musste, da das Griechische zu עֲשֵׂה ein (im Semitischen als selbstverständlich und überdies als im Suffix von בתבניתם enthaltenes leicht zu ergänzendes) Object haben musste. Vielleicht war auch die Vorlage von LXX (vgl. das Fehlen von *αὐτων* nach *τυπον*) eine andere als MT und enthielt in der That הכל oder כלם. Zur Annahme einer Correctur nach dem N. T. berechtigt nichts.

133) Auffallend ist bei diesem längsten Citat im N. T., das fast alle in LXX vorkommenden Varianten wiederspiegelt, die mit Symmachos (vgl. d. Commentar S. 248) übereinstimmende Lesart *συντελεσω διαθηκην* gegen LXX *διαθησομαι*; Soden (vgl. Commentar zum Hebräerbrief S. 53) vermutet scharfsinnig, dass *συντελεσω* und nachher *ἐποιησα* mit Absicht gegen LXX *διαθησομαι* gewählt seien („der alte Bund ist kein richtig geschlossener Bund gewesen, sondern nur ein Factum, *ἐποιησα*; der neue ist nicht nur geschlossen, sondern endgültig abgeschlossen *συντελεσω*") und Jer. 34, 8 u. 15 ist der term. techn. כרת ebenfalls mit *συνετελεσαν* wiedergegeben[1]). Aber LXX hat sonst immer *διατιθεσθαι διαθηκην*. Sollte hier einmal einer der hexaplar. Über-

[1]) So für כרת ברית nur an diesen beiden Stellen, sonst immer (72 mal) *διατιθεσθαι* (*διαθηκην*).

setzer auf das N. T. eingewirkt haben? Oder liegt in *συνετελεσα* Annäherung an eine sonst nicht mehr erhaltene Variante zu LXX Jer. 31, 31 vor[1])? Von Correctur der LXX nach dem N. T. kann jedenfalls bei dieser Stelle gar keine Rede sein.

134) Die für N. T. charakteristische Abweichung *οὐκ εὐδοκησας* hat in LXX keinen Wiederhall gefunden.

139) Das Citat ist, wie der Schluss zeigt, von LXX abhängig und *ἐλεγχει* und *παιδευει* sind zwei das hebr. יוכיח an sich richtig treffende Übersetzungen; im Hinblick auf das vorausgehende *ὑπ' αὐτου ἐλεγχομενος* = hebr. בתוכחתו ist wohl das erstere das Ursprüngliche bei LXX und *παιδευει* (= durch Strafe zurechtweisen) eine mehr den Sinn der Sentenz berücksichtigende alte Variante, deren Entstehung auf dem Boden von LXX gar keinem Zweifel unterliegen kann.

140) Wie bei Citat 59 ist hier die eigenartige Form *ἐνοχλη* in LXX A (BF) statt *ἐν χολη* überhaupt erst Veranlassung geworden, die Stelle Dt. 29, 18 als Schriftcitat im Zusammenhange von Hebr. 12, 12 ff. zu verwerten, denn nur die Form *μη τις ῥιζα πικριας ἀνω φυουσα ἐνοχλη*[2]) passt zu dem Sinne der übrigen Ermahnungen, nicht aber *ῥιζα ἀνω φυουσα ἐν χολη κ. πικρια*, was in seiner blassen Allgemeinheit unter diesen ganz speciellen Mahnungen absurd wäre und der Construction widerstrebt. Vf. muss also die sonderbare und durch graphisches Versehen aus dem in LXX wohl ursprünglichen Text (*μη τις ἐστιν ἐν ὑμιν ῥιζα [πικριας] ἀνω φυουσα ἐν χολη και πικρια*) erst entstandene Form schon vor sich gehabt haben[3]). LXX weicht übrigens von MT (פן־יש בכם שרש פרה ראש ולענה) durch falsche Auffassung des פרה ab und *πικριας* im Texte von A wird alte Glosse in LXX zu *ῥιζα* sein, um diese Wurzel als Giftpflanze zu bezeichnen, was dem Sinne nach ganz richtig ist. —

Schliesslich noch wenige Worte über die als Anhang beigefügten Citate aus den katholischen Briefen.

149) (*οὐδε*) *εὑρεθη* (*δολος ἐν τῳ στοματι αὐτου*) ist eine alte und durchaus treffende Glosse in LXX (hebr. ולא מרמה בפיו; möglich auch, dass LXX חמצה vorfand) und darum hier primär, wäh-

---

[1]) Aber nur Holm. u. Pars. 41 hat *και συντελεσω*, alle anderen *διαθησομαι*!

[2]) ne qua radix turbas excitet d. h. aber „fidem, pietatem, honestatem christiani coetus corrumpere" [so Grimm s. v.], wovor v. 15a warnt: *ὑστερειν ἀπο της χαριτος του θεου*. — *ἐνοχλειν* im N. T. nur noch Luc. 6, 18 (*οἱ ἐνοχλουμενοι* = molestias habentes, in LXX mehrfach für חלה z. B. Gen. 48, 1. 1 Sam. 19, 14).

[3]) Ich stelle aus Holmes zur Stelle Folgendes fest: *ενοχη* 75, *ενωχολη* 71, *ενοχλη* 29 59 82, *ενοχλη* III (d. h. Alex.) 54; ausserdem: *και πικρα* 29 59.

rend B οὐδε δολον das Zeichen der Verstümmelung nur zu deutlich an sich trägt; denn εὑρεθη ist auf Grund von MT getilgt und δολος in Abhängigkeit von ἐποιησεν gebracht worden, so dass nun das selbst für LXX horrende Griechisch ἐποιησεν δολον ἐν τῳ στομ. αὐ. herauskam. Dergleichen traue man aber den griechischen Übersetzern nicht zu. Das N. T. hat auch hier, wie so oft, den alten LXX-Text bewahrt.

152) Beide Lesarten von LXX ἀσεβης — ἁμαρτωλος und ἁμαρτωλος — ἀσεβης bieten auch die nt. Zg. und bezeugen dadurch ihre Ursprünglichkeit in LXX.

---

4. Von den 53 soeben besprochenen neutestamentlichen Citaten liegt also nur bei vieren (122 3 5 u. 18) die Möglichkeit einer Correctur der LXX nach dem N. T. vor, aber auch nur die Möglichkeit, denn zwingende Beweise oder rationelle Gründe für solche Änderungen lassen sich weder bei diesen noch überhaupt bei einem der Citate beibringen; mithin gilt, was oben über den Charakter der in dogmatischem Interesse verwendeten Citate gesagt ist, auch hier und somit von allen neutestamentlichen Citaten, dass nämlich Rückwirkungen auf LXX, wie sie an sich möglich wären, mit Sicherheit nirgends zu erweisen sind. Ergänzt aber wird dieses mehr negative Resultat durch das höchst wichtige positive, dass einerseits bei einer Anzahl von Citaten sich evident erweisen lässt, dass überhaupt nur die in dem LXX-Texte von A oder S oder Lucian erhaltene Form zur Verwertung der alttestamentlichen Stelle als Schriftcitat veranlassen konnte und dass andrerseits deutliche Spuren von (späterer) Correctur der neutestamentlichen Citate nach LXX sich aufzeigen lassen.

Damit ist aber die Anschauung, LXX, zumal der Text von A, sei nach dem N. T. corrigirt worden, als falsch erwiesen und die oben gestellte Frage dahin zu beantworten, dass die eigentümlichen, mit bestimmten LXX-Handschriften

harmonirenden Formen der neutestamentlichen Citate aus eben diesen LXX-Recensionen stammen und demgemäss wichtige Zeugen für die Existenz und das Alter dieser LXX-Texte bilden.

Für die Lösung von Fragen der LXX-Textkritik bieten die neutestamentlichen Citate also ein nicht zu unterschätzendes Material. Sie zeigen uns zunächst aufs Deutlichste, dass der Wert der verschiedenen LXX-Handschriften stets nur als ein relativ grösserer oder geringerer angesehen werden darf; denn B erwies sich im Laufe der Untersuchung oft genug als schlechterer Vertreter der alten LXX gegenüber A oder S etc.; und da sich A überdies in einem grossen Teil der citirten Stellen frei von hexaplarischen Einflüssen zeigte, so ist es Pflicht jeder objectiven Kritik, dieser Handschrift und der durch sie repräsentirten Recension nicht mit dem beliebten präjudicirenden Misstrauen gegenüberzutreten, sondern ihren Wert von Fall zu Fall zu prüfen und sie deshalb zunächst als den anderen grossen Handschriften durchaus gleichwertig zu betrachten. Man vergisst da, wo LXX-Kritik getrieben wird, nur zu oft, dass unsere LXX-Manuscripte nach Lagarde's scharfsinnigem Urteile Producte electischen Verfahrens sind, mithin alle Spreu und Weizen enthalten.

Hat sich nun aus der obigen methodischen Untersuchung der neutestamentlichen LXX-Citate ergeben, dass die Übereinstimmung dieser mit dem von A, Lucian und z. T. S und F repräsentirten Texte nicht auf künstlicher Anpassung beruht, sondern nur aus der Benutzung eines diesen Handschriften eng verwandten oder mit ihnen identischen LXX-Textes seitens der neutestamentlichen Schriftsteller zu erklären ist, so muss mit dieser Thatsache bei textkritischen Forschungen in LXX gerechnet werden: sie zeigt uns deutlich, dass der durch B dargestellte LXX-Text im ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts nicht der vulgäre gewesen ist, mithin der *κοινη ἐκδοσις* von LXX nicht so nahe stehen kann, wie gemeinhin angenommen wird. Das kann

aber einen zwiefachen Grund haben: entweder nämlich repräsentirt B einen älteren, in jenen Zeiten nicht mehr allgemein gebrauchten LXX-Text, während A und Genossen eine jüngere Form von LXX darstellen, die damals, vielleicht um gewisser Vorzüge willen, sich grösster Beliebtheit erfreute; oder aber die in B vorliegende Recension ist die Frucht späterer Bemühungen um Harmonisirung von LXX mit MT und stellt den specifisch origenianischen LXX-Text, also einen zwar von den Auswüchsen der κοινή möglichst gereinigten, aber auch diese selbst nicht mehr genau vertretenden dar, während A und die ihm verwandten Handschriften nebst Lucian sich enger an die alte unrecensirte LXX, wie sie bis zum dritten Jahrhundert in Gebrauch war, anschliessen.

Ehe aber darüber entschieden werden kann, muss LXX noch viel eingehender Buch für Buch untersucht werden; besonders wäre eine Classification der Handschriften nach Gruppen und Familien dringend erforderlich. Dazu sind aber noch nicht einmal die unerlässlichsten Vorarbeiten gemacht, und vorab, so lange wir auf Holmes und Parsons angewiesen sind, auch nicht zu leisten. Vielleicht tritt die LXX-Forschung einst nach Vollendung der geplanten grossen englischen LXX-Ausgabe in ein neues und fruchtbareres Stadium; bis dahin ist resignirte Zurückhaltung des Urteils in Fragen wie der obigen wohl angebracht. Mit dem Versuche, sie zu beantworten, würde aber auch schon der Rahmen dieser Untersuchungen überschritten werden: ihr Ziel war in letzter Hinsicht, die Frage nach dem textkritischen Werte unseren grossen LXX-Handschriften, besonders von A, wieder zur Discussion zu stellen, weil der unleugbare Wert der neutestamentlichen Citate für die LXX-Kritik dringend dazu veranlasst; dies Ziel hofft die Arbeit mit obiger These erreicht zu haben, und daneben vielleicht auch dies, dass eine bessere und gediegenere Kraft in ähnlicher methodischer Weise die Citate bei den Kirchenvätern, besonders den vornicänischen, zu untersuchen sich angeregt

fühlt. Aus ihnen gerade ist bei kritischer Benutzung höchst wertvolles Material für die LXX-Kritik zu erhoffen; leider aber ruhen die Arbeiten auf diesem Felde seit Credner's ungebührlich in Vergessenheit geratenen „Beiträgen" so gut wie gänzlich. —

VII.

Ein Bindeglied
zwischen der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos und Julian's Polemik gegen die Galiläer.

(Dion Chrysost. or. XII.)

Von

Prof. Dr. J. R. Asmus in Tauberbischofsheim.

In der vielumstrittenen Frage nach der Abfassungszeit der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos ist man neuerdings auf dem Wege der vergleichenden Betrachtung ihres Inhalts mit den theologisch-polemischen Schriften des Kaisers Julian zu dem Ergebnis gelangt, man habe in ihr eine Streitschrift gegen diesen zu erblicken [1]). So zahlreich nun auch die für diese Ansicht bisher beigebrachten Gründe sind und so gross auch die Wahrscheinlichkeit derselben dadurch geworden ist, so wird doch der Kenner dieser so schwierigen, weil fast lediglich auf Combinationen angewiesenen Datirungsfrage nicht bestreiten, dass das Beweismaterial noch sehr wohl einer Vermehrung fähig ist und auch indirecte Wahr-

---

[1]) S. meinen Aufsatz „Ist die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian" in dieser Zeitschrift 1895, S. 115 ff. und die dort verzeichnete Litteratur; ferner s. Dräseke's „Adnotatiuncula Laodicena" ebenda 1896, S. 436 ff. und seine Besprechung von G. Krüger's „Geschichte der alt-christlichen Litteratur" in der Wochenschrift für classische Philologie, Bd. 13. 1896, S. 153 ff. — Krüger's Ablehnung meiner Arbeit im Theolog. Jahresbericht Bd. XV S. 180 enthält zu wenig Positives, als dass ich darin eine Widerlegung erblicken könnte.

scheinlichkeitsgründe für den Zusammenhang der Ermunterungsschrift mit Julian's Polemik gegen die Galiläer nicht von der Hand gewiesen werden dürfen. Ein solch indirecter Wahrscheinlichkeitsgrund für diese Hypothese würde sich aber unstreitig auch darbieten, wenn man den Nachweis führen könnte, dass der Verfasser der Cohortatio sowohl wie der Kaiser in einer verwandten Gedankenverbindung ein und dieselbe Quelle verwerteten. Dieser Nachweis soll im Folgenden mit der durch die Natur des ganzen Problems gebotenen Vorsicht erbracht werden.

Die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos bezeichnet p. 1 BC [1]) als ihre Hauptaufgabe „eine Untersuchung über die wahre Religion" und behält diesen Ausdruck für den von ihr vertretenen religiösen Standpunkt auch bis ans Ende bei (s. p. 2 A 4 B 5 D 8 E 32 CDF 34 D). Die Repräsentanten desselben nennt sie p. 2 A und öfter (s. p. 2 B 4 B 5 BC 8 E 9 ACD 11 DE 15 C 18 D 30 E 31 D 34 E) „Lehrer" der Religion, und zwar thut sie dies mit directer Bezugnahme auf ihre Gegner, bei welchen diese Bezeichnung für ihre religiösen Autoritäten üblich sei (s. p. 5 BC und besonders p. 15 A). Unter diesen letzteren spielen die Dichter und die Philosophen neben den Gesetzgebern (s. p. 9 D) die Hauptrolle, und ganz am Schlusse werden auch noch kurz „die ersten, welche die Götter künstlerisch dargestellt haben", besprochen. Auf der christlichen Seite stehen ihnen „die Propheten und Gesetzgeber (s. p. 1 C 2 A)", vor allem aber „der erste Prophet und Gesetzgeber Moses (s. p. 9 C)" gegenüber [1]).

Diese Eigentümlichkeiten der Ermunterungsschrift finden sich merkwürdigerweise auch in der 12. Rede des Dion Chrysostomos „Vom ersten Gottesbegriffe" [2]). Ebenso wie

---

[1]) Wir citiren die Cohortatio nach von Otto's Corpus apologet. III [3] (Jena 1879), aber jeweils in deutscher Übersetzung.

[2]) Wir citiren Dion nach Dindorf's Ausgabe, aber mit Zugrundelegung von Stich's Übersetzung („Dio Chrysostomus", Progr. von Zweibrücken 1890, S. 28 ff.).

dort die Gewährsmänner für die Religion einer „kritischen Prüfung (s. p. 2 A)“ unterzogen werden, sollen sich hier in einem fingirten Process (s. p. 228, 18. 32; 229, 3. 18; 230, 15. 19; 231, 8; 233, 6. 24) die Dichter, Gesetzgeber, Künstler und Philosophen[1]) als „Lehrer der Wahrheit (s. p. 228, 11; 231, 17)“ verantworten, „ob sie irgend einen Nutzen und Schaden stiften mit ihren Werken und Reden hinsichtlich der Frömmigkeit, inwieweit sie ferner miteinander übereinstimmen, und wer von ihnen der Wahrheit am nächsten kommt (s. p. 228, 11 ff. 22 ff.)“. Unter der „Wahrheit“ ist hier und an anderen Stellen (s. p. 221, 13; 231, 18) der Götterglaube zu verstehen, und ihr Hauptvertreter, der Philosoph, wird p. 228, 15 der „wahrste und vollkommenste Ausleger und Prophet der unsterblichen Natur“ genannt.

Bei der Kritik der Dichter hält sich die Cohortatio p. 2 B zunächst an Homer. Sie bezeichnet ihn als den „namhaftesten und ersten“ unter ihnen und bemüht sich, seine Lehre von dem „ersten Gotte (s. p. 2 C)“ lächerlich zu machen, da er ihn den „Vater der Menschen und Götter und zugleich den Walter des Krieges“ nenne und sich nicht scheue, von „Liebeshändeln (s. p. 2 C)“ und „erotischen Ausschweifungen (s. p. 3 A)“ desselben zu reden, eine Darstellung, der diejenige des Hesiod übrigens nichts nachgebe (s. p. 4 A). Bei Dion erscheint Homer p. 233, 21 den Griechen „göttergleich an Weisheit“ und als typischer Vertreter der Dichter, die sich eines „viel grösseren Alters und einer grösseren Weisheit“ rühmen können als die Künstler (s. p. 231, 27 ff., vgl. p. 231, 27; 236, 23). Überhaupt werden die Poeten, unter denen p. 219, 24 auch Hesiod erwähnt wird, bei dem Rhetor

[1]) Auch Theodoret erwähnt in der Therapeutik VII, p. 884, col. 993 A (t. 83 bei Migne) als religiöse Autoritäten der Hellenen „nicht nur die Dichter, sondern auch die Philosophen ... und noch mehr Lehrer des Trugs ... und andere Lockmittel, nämlich die Maler und Erzbildner und die Verfertiger der steinernen und hölzernen Götterbilder“. Über das Verhältnis der Therapeutik zu der Ermunterungsschrift vergl. meinen oben genannten Aufsatz S. 150 ff.

(s. p. 219, 25; 220, 4; 230, 4; 233, 24) ebenso wie in der Ermunterungsschrift (s. p. 2 A) allgemein unter die „Weisen“ gerechnet. Homer, heisst es hier p. 236, 23, habe „zuerst den Griechen viele und schöne Bilder von dem höchsten der Götter gezeigt, und zwar sowohl friedliche als auch schreckliche“. Dementsprechend ist auch bei Dion p. 237, 3. 8; 219, 22 von seiner Eigenschaft als Menschen- und Göttervater, wie auch (p. 219, 24, vgl. 238, 7 ff.) als Walter des Krieges die Rede, und auch die homerischen Schilderungen von der Wollust des Zeus (s. p. 233, 14) werden nicht verschwiegen, weswegen sich der Dichter p. 233, 23 den Vorwurf der mangelnden „Besonnenheit“ gefallen lassen muss.

Im Zusammenhang mit diesen Übereinstimmungen stehen einige andere, die zu charakteristisch sind, als dass man sie für reine Zufälligkeiten halten dürfte. Wenn nämlich die Cohortatio p. 4 B den Hellenen zuruft: „Die Anführung der Dichter verbittet ihr euch (vgl. p. 4 C), da es ihnen, wie ihr sagt, frei stehe, Mythen zu bilden und vieles abweichend von der Wahrheit in mythischer Art über die Götter zu äussern (vgl. p. 17 B)“, so wird diese Behauptung thatsächlich durch Dion bestätigt. Denn hier wird p. 225, 29 zugestanden, dass die Dichter zum Teil „wohl auch in einzelnen Stücken irren“ und „in den Ausführungen über die Götter und in den Mythen (s. p. 226, 20) eine unverständige Zunge den Hörern zu nicht geringer Strafe gereichen dürfte (vgl. Coh. p. 34 B). Es müssten eben billigerweise die Gebildeten . . . mitdichten und mithelfen, bis wir die Reden (von den Göttern) gleichsam aus ihrer krummen und verbildeten Form in die gerade Richtung gebracht haben“. Der Weg allerdings, auf welchem die Ermunterungsschrift dies zu bewerkstelligen sucht, ist ein sehr eigentümlicher: Sie behauptet kurzer Hand die grundsätzliche Übereinstimmung der hellenischen Autoritäten mit der h. Schrift, von der sie alle abhängig seien. Warum halten sie aber trotzdem in ihren Worten am Polytheismus fest, statt sich offen zum Monotheismus zu bekennen? Homer that dies der Cohortatio zu-

folge, „um nicht den Anschein zu erwecken, als stimme er nicht mit der Poesie des Orpheus (des ersten Lehrers der griechischen Vielgötterei, s. p. 15 C), die er nachzuahmen bestrebt war, überein (s. p. 17 BC)": also aus Gefallsucht, Platon „wegen des Schicksals, das den Sokrates ereilte, aus Furcht (s. p. 18 DE) vor dem Areopag (s. p. 20 D), den Anhängern des Polytheismus (s. p. 21 D = 23 DE, vgl. p. 25 C 30 E 31 D)" und „aus Angst vor dem Schierlingsbecher (s. p. 24 B)". Ganz dieselben Gründe bestimmen bei Dion die Künstler, bei ihren plastischen Götterbildern sich nicht von den durch die Dichter vorgebildeten anthropomorphistischen Vorstellungen zu entfernen: „Sie wollten nicht im Widerspruch mit den Gesetzen erscheinen und den darauf stehenden Strafen verfallen (s. p. 227, 27)" [1]) und blieben beim Alten, „um der Menge nicht unglaubwürdig zu erscheinen, noch sie mit unliebsamen Neuerungen zu behelligen (s. p. 227, 31)". Die inneren Gründe des Anthropomorphismus in der sacralen Kunst erörtert Dion in einer ausführlichen Auseinandersetzung (s. p. 231, 16—233, 6, vgl. p. 230, 10), und auch die Ermunterungsschrift untersucht p. 32 A die Frage, „was wohl die Schöpfer der griechischen Götterbilder zu dem Entschlusse veranlasst habe, ihnen menschliche Formen zu verleihen" [2]).

Wer die angeführten Stellen miteinander vergleicht, wird zugestehen, dass die Annahme einer Abhängigkeit der Cohortatio von Dion's 12. Rede durch dieselben sehr wahrscheinlich gemacht wird. Nicht als ob das Werk des Rhetors dem Apologeten geradezu als Muster gedient hätte, — dazu ist

---

1) Über das Vorkommen desselben Gedankens in Theodoret's Therapeutik vgl. meinen oben genannten Aufsatz S. 153.

2) Wenn Coh. p. 26 E und bei Dion p. 230, 5 derselbe Vers aus der Odyssee (4, 211 „Leiden und Kummer vertilgend und aller Übel Gedächtnis") citirt wird und an beiden Orten (Coh. p. 34 B und Dion p. 224, 9) der homerische Mythus von dem Gesang der Sirenen und Odysseus, der sich die Ohren mit Wachs verstopft, beigezogen wird, so wird dies wohl ein blos zufälliges Zusammentreffen sein.

sein Hauptinhalt ein viel zu specieller —, sondern es konnte ihm bei der Abfassung seiner Streitschrift einige brauchbare Gesichtspunkte abgeben: So vor allem die Idee einer vergleichenden Prüfung der religiösen Autoritäten und die Auswahl und relative Wertung derselben. Es konnte ihm durch das offene Eingestehen der Schwächen des Hellenismus besonders brauchbar erscheinen und ihm auch ausserdem manche wichtige Anregung bieten. Wir nennen hier blos die in der Ermunterungsschrift immer und immer wiederholte Frage, „wie denn die Vertreter der griechischen Religion zur Kenntnis derselben gelangt sein könnten", eine Frage, die jeweils mit der Unmöglichkeit der Autodidachie beantwortet wird (s. p. 5 E 6 A 8 BC 9 AB 11 DE), um die durch Moses und die Ägypter vermittelte Offenbarung als einzige Quelle des göttlichen Wissens zu erweisen (s. p. 9 A 11 CD 17 B 30 D 32 D). Diese hartnäckige Abweisung der Originalität der griechischen Autoritäten konnte sehr wohl durch die nicht minder nachdrückliche Betonung der Natürlichkeit und Angeborenheit der allen Menschen gemeinsamen und ihnen von niemand gelehrten Gottesidee bei Dion angeregt worden sein (s. p. 211, 7 — vgl. p. 223, 10 ff. — 225, 9; 226, 8; 227, 3; 228, 9 ff.), welche die unumgängliche Voraussetzung aller durch irgendwelche Belehrung erworbenen Theologie sei. Dies ist um so wahrscheinlicher, als Dion seine natürliche Theologie in erster Linie auf die Beobachtung der Natur und namentlich des Himmels zu gründen sucht (s. p. 221, 13 ff.). Denn gerade dieser Begründung wird in der Cohortatio p. 8 B von vornherein jegliche Beweiskraft bestritten mit den Worten: „Was ist also der Grund, warum die von euch für weise gehaltenen Männer nicht nur untereinander, sondern sogar mit sich selbst uneins sind? Offenbar, weil sie nicht von Kundigen lernen wollten, sondern meinten, sie könnten mit ihrer menschlichen Klugheit deutlich erkennen, was im Himmel ist, während sie nicht einmal die Dinge auf der Erde zu erkennen im Stande waren."

Auch die mit deutlicher Absichtlichkeit hier und an

anderen Stellen (s. besonders p. 5 B ff. 6 A ff. 5 E 9 A 11 E) zu Tage tretende Betonung der Meinungsverschiedenheit der griechischen Glaubenszeugen könnte durch Dion veranlasst sein. Denn dieser stellt p. 228, 24 eine Untersuchung darüber in Aussicht, „inwieweit sie miteinander übereinstimmen oder sich widersprechen“, erledigt sie jedoch sofort p. 228, 27 mit der unbewiesenen Behauptung: „Alle diese stimmen überein, indem sie gleichsam einer Spur folgen und dieselbe festhalten, die einen genauer, die anderen undeutlicher.“ Ferner könnte auch die Frage bei Dion p. 228, 22, „ob sie irgend einen Nutzen und Schaden stiften mit ihren Werken und Reden hinsichtlich der Frömmigkeit“, den Verfasser der Cohortatio p. 34 B zu dem allgemeinen Verdict bestimmt haben, aus den griechischen Schriftwerken ertöne[1]) „wie aus dem Munde der leibhaftigen Sirenen ein süsses Verderben“. Schliesslich war die besonders eingehende Schilderung der vielfältigen Macht und Freiheit der Poesie, wie sie von dem Rhetor (s. p. 228, 28 ff.; 233, 26 ff.; 234, 14 ff.) gegeben wird, recht wohl geeignet, den Apologeten zu der stetig wiederkehrenden Warnung vor der griechischen Wohlredenheit zu veranlassen (s. p. 34 C 9 B 32 D 5 C 33 B).

Die Vertrautheit des Verfassers der Cohortatio mit Dion würde auch vortrefflich zu dem Resultat der neueren Forschung über seine Persönlichkeit passen, dass er nämlich ein philosophisch gebildeter Theologe des 4. Jahrhunderts war. Ist doch neuerdings der Nachweis geführt worden, dass die Schriften Dion's für den grössten Vertreter des Hellenismus in diesem Jahrhundert, für den Kaiser Julian, eine fast unerschöpfliche Fundgrube bildeten[2]). Es ist daher nicht wohl anzunehmen, dass seine gelehrten Gegner auf theologischem

---

[1]) In dem Satz *κηρῷ τὰ ὦτα φραξάμενος τὴν ἐκ τῶν Σειρήνων αὐτῶν ἐνοχλοῦσαν ἡδεῖαν φευγέτω βλάβην* ist wohl besser *ἐνηχοῦσαν* zu schreiben.

[2]) S. mein Programm „Julian und Dion Chrysostomos“, Tauberbischofsheim 1895.

Gebiet diesen Autor, der dem Kaiser so gute Waffen zum Streite lieferte, ganz unberücksichtigt liessen. Es lässt sich nun aber noch im besonderen zeigen, dass unter den von Julian verwerteten Schriften des Rhetors gerade die 12. Rede desselben keine geringe Rolle spielte[1]). So möchten wir in der 7. Rede des Kaisers, die gegen den mit den Galiläern in nahen Beziehungen stehenden Kyniker Heraklius gerichtet ist[2]), p. 271, 14[3]) „die uns von den Göttern gleichsam in die Seele geschriebenen Gesetze, von welchen uns allen ohne Zuziehung eines Lehrers die Überzeugung von der Existenz eines göttlichen Wesens beigebracht wird", auf Dion's bereits oben erwähnte Lehre von der „allen Menschen gemeinsamen angeborenen und von keinem Lehrer beigebrachten Gottesidee" zurückführen. Ferner erblicken wir eine Anlehnung an die schon oben mitgeteilte Äusserung des Rhetors über das conservative Festhalten der Künstler an den hergebrachten und gesetzlich sanctionirten (vgl. p. 225, 19) religiösen Vorstellungen, wenn Julian epist. 63 p. 587, 3 ff. von seinen das Sacralwesen betreffenden Anordnungen sagt: „Ich bin vorsichtig und vermeide Neuerungen in allem, besonders aber in meinen Beziehungen zu den Göttern, da ich der Ansicht bin, man müsse die väterlichen, altherkömmlichen Gesetze bewähren (vgl. fragm. epist. p. 378, 6; 387, 16; 388, 3)." Dieser Brief bildete, wie neuerdings wahrscheinlich gemacht wurde[4]), die Einleitung zu dem grossen Brieffragment in

---

1) Wir suchen die a. a. O. S. 31 ff. gegebene Zusammenstellung der Beziehungen zwischen den beiden Autoren teilweise durch schärfere Fassung zu vervollkommnen, teilweise auch durch neugefundene Parallelstellen zu erweitern.

2) S. meinen Aufsatz „Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus" (Theolog. Studien und Kritiken 1894), S. 334 ff. und mein Programm, S. 36 ff.

3) Wir citiren Julian jeweils in deutscher Übersetzung nach Hertlein's und Neumann's Ausgaben. Für die Galiläerschrift benützen wir die Neumann'sche Übertragung.

4) S. meinen Aufsatz „Eine Encyklika Julian's und ihre Vorläufer" (Zeitschr. für Kirchengesch. XVI), S. 60 ff.

Julian's Werken, und beide Stücke zusammengenommen stellen ein Rescript des Kaisers als Pontifex Maximus an den Oberpriester Theodorus dar, worin wir eine Vorausgabe einer umfangreicheren Encyklika „über das gesamte Sacralwesen" zu erblicken haben. Es ist daher leicht begreiflich, dass wir in dem „Fragmentum epistolae" gleich zu Anfang einen noch viel deutlicheren Anklang an Dion finden. Denn wenn Julian hier, um den indifferenten Hellenen die göttliche Pflicht der Humanität ins Gedächtnis zurückzurufen, p. 375, 3 von der Verehrung des Zeus als des „Gottes der Vereine" spricht und p. 375, 10 erklärt: „Zeus wird bei uns der ‚Gott der Blutsverwandtschaft' genannt . . ., denn der Mensch ist mit dem Menschen . . . verwandt", so erinnert man sich bei diesen Worten an die Aufzählung und Erläuterung der homerischen Epitheta des Götterkönigs bei Dion p. 236, 6 ff., wo Phidias als Vertreter der Künstler von seiner Zeusstatue in Olympia sagt: „Und sieh zu, ob das Bild nicht zu allen Beiwörtern des Gottes stimmt! Zeus ... wird ... der Gott der Blutsverwandtschaft, der ... Vereine, ... der Gastfreundschaft genannt ... Gott der Blutsverwandtschaft, weil Götter und Menschen eines Geschlechtes sind." Man wird an der Abhängigkeit des Kaisers von dem Rhetor sicherlich nicht mehr zweifeln[1]) können, wenn man sieht, wie erst durch die Dionstelle Julian's Äusserung, mit der er die Epitheta des Zeus begleitet, recht verständlich wird: „Ich sehe," so sagt er nämlich p. 375, 6, „die Beiwörter der Götter ... gleichsam in bildlicher Darstellung." Der Kaiser nennt ferner p. 377, 4 (vgl. p. 389, 16) die „Götterbilder . . . Symbole ... der Gegenwart der Götter", deren wir uns bedienen, „um mit Hülfe derselben die Götter zu verehren (s. p. 377, 17)", weil wir uns nicht damit begnügen können, „die ersten . . . Götterbilder, (d. h.) die zweite Götterart, die sich rings um den ganzen Himmel bewegt (s. p. 377, 10, vgl. p. 379, 7 ff.)"

---

[1]) Das Epitheton ὁμόγνιος ist allerdings bei Julian allgemeiner und ungenauer gedeutet als bei Dion.

unkörperlich zu verehren. Die körperliche Verehrung durch Opfer etc., die man den Götterbildern darbringe, sei keineswegs unnötig (s. p. 377, 24 ff.), da gerade die „Bereitwilligkeit, sein Möglichstes hierin zu thun, ein Zeichen von Frömmigkeit" sei. Dem entspricht es, wenn bei Dion p. 232, 12 ff. ausgeführt wird, die Künstler hätten bei der Darstellung der Götter, der Not gehorchend, „sich eines Symbols bedient" und „zur Menschengestalt ihre Zuflucht genommen (s. p. 232, 12 ff.)" und so ihre Bilder geschaffen, da „ein heftiges Verlangen in allen Menschen wohne, die Gottheiten in der Nähe zu verehren (s. p. 232, 26 ff.)". Man könne auch nicht einwenden, es wäre besser gewesen, gar kein Standbild oder ein sonstiges Bild der Götter unter den Menschen aufzustellen, indem man nur nach den Himmelskörpern seinen Blick richten dürfe (s. p. 232, 23 ff.)", welche „der Verständige ja für die seligen Götter halte und verehre (s. p. 232, 24 ff.)"; denn das genüge ihrer „Bereitwilligkeit, auf jede Weise mit (den Göttern) zusammen zu sein und zu verkehren (s. p. 232, 2)" keineswegs. Bei Julian wie bei Dion ist auch in gleicher Weise von dem „geziemenden Ausdruck und der würdigen Gestalt" der Götterbilder die Rede (J. p. 389, 19 = D. p. 230, 16). Weiterhin spricht der Kaiser p. 380, 1 wie der Rhetor p. 228, 15 von unvollkommenen „Propheten und Auslegern" der Gottheit, von ihren „allzusehr geschlossenen Augen" und „dem darauf liegenden Nebel (s. J. p. 380, 5 und D. p. 228, 15; 224, 13)". Sie bekämpfen endlich beide die Lehre Epikur's (s. J. p. 386, 18 und D. p. 224, 8) und nennen die religiösen Autoritäten, unter welchen auch der Kaiser p. 380, 15 den Dichtern eine Stelle gönnt, „Lehrer der Worte über die Gottheit (s. J. p. 380, 15, vgl. p. 382, 22; 383, 4; 385, 26 und oben S. 275 dieses Aufsatzes, D. p. 228, 11; 231, 17)". Nach all dem Gesagten wird wohl niemand bestreiten wollen, dass die von uns oben mitgeteilten Hauptgedanken von Dion's 12. Rede in den bisher genannten Schriften Julian's wieder zu erkennen sind.

Nun steht aber das grosse Brieffragment in einem sehr engen Zusammenhang mit der Galiläerschrift des Kaisers, indem es zum Teil im voraus auf dieselbe hinweist und bereits einiges daraus vorwegnimmt[1]). Es ist daher nur natürlich, wenn sich auch in diesem Werke Beziehungen zu Dion's 12. Rede nachweisen lassen. Zunächst erinnert gleich zu Anfang die Einkleidung der Streitschrift in die Form einer „Gerichtsverhandlung (s. p. 163, 9 ff.; 164, 3)“ an den fingirten Process bei dem Rhetor. Unbestreitbar wird aber die Abhängigkeit, wenn der Kaiser p. 164, 6 ff. daran erinnern zu müssen glaubt, „woher und auf welche Weise wir Menschen zuerst zur Gottesidee gelangt sind“. Denn mit diesen Worten wird doch offenbar auf nichts anderes als das Thema der Rede „vom ersten Gottesbegriff (s. D. p. 221, 3 ff.; 240, 1 ff.)“ Bezug genommen. Wenn hier nämlich p. 165, 1 ff. betont wird, „dass der Mensch die Gotteserkenntnis nicht durch Unterweisung (s. p. 165, 4 ff.) erworben hat, sondern von Natur besitzt“, wofür „zunächst der gemeinsame Zug der gesamten Menschheit zu der Gottheit zeuge, wie er im Leben des einzelnen und im öffentlichen, beim Individuum und den Völkern hervortritt“, so haben wir schon oben gelegentlich der 7. Rede Julian's diesen Satz auf Dion zurückgeführt. Denn dieser nennt ja p. 221, 5 ff. als erste Quelle „eine gemeinsame (und öffentlich hervortretende s. p. 225, 16) Vorstellung und einen dem gesamten Menschengeschlecht gemeinsamen Begriff“, „den gleichen („bei allern Völkern“ s. p. 225, 15) bei Griechen wie Nichtgriechen, der sich notwendig und von Geburt an in jedem denkenden Wesen auf natürliche Weise bildete, ohne einen sterblichen Lehrer oder Einweihenden“. Und wenn der Kaiser p. 165, 6 ff. weiterhin darauf hinweist, dass „wir alle von Natur so eng mit dem Himmel und den an ihm sichtbaren Göttern verbunden sind, dass (jeder) der Gottheit als Wohnort unter allen Umständen den Himmel zuweist“, so stimmt dies mit Dion

---

[1]) S. meinen oben genannten Aufsatz „Eine Encyklika etc.“ a. a. O. S. 68.

p. 221, 11 überein, der ebenfalls besonders hervorhebt, dass die Menschen, da sie „nicht weit entfernt . . . von der Gottheit für sich lebten, sondern mitten in derselben heranwuchsen und auf jede Weise mit ihr zusammenhingen, . . . nicht ohne Verständnis für die Gottheit bleiben konnten — waren sie doch von allen Seiten rings umleuchtet von den göttlichen und grossartigen Leuchten des Himmels und der Sterne, der Sonne und des Mondes". Julian sowohl als der Rhetor sprechen endlich in diesem Zusammenhang auch von dem Kreislauf der Gestirne um den Schöpfer als einer hauptsächlichen Quelle der natürlichen Gotteserkenntnis (vgl. J. p. 166, 10 mit D. p. 233, 19). Im weiteren Verlauf der Galiläerschrift statuirt Julian allerdings nicht ausdrücklich wie Dion als zweite Art der Gotteserkenntnis die durch Lehrer vermittelte, allein er spricht p. 167, 9 anlässlich der Mythen, zu denen er sofort übergeht, auch seinerseits von der „jüdischen Lehre (vgl. p. 204, 6)" und p. 184, 19 von den „Lehrern oder Gesetzgebern" der Hebräer und ihren „Propheten". Er verhält sich ebenfalls, wie der Rhetor, teils ablehnend gegenüber den Mythen, teils erkennt er ihnen eine bedingte Existenzberechtigung zu, indem er einerseits ihren groben Anthropomorphismus tadelt, andrerseits aber die Vermutung äussert, „ihren Kern bilde eine mysteriöse Speculation (vgl. J. p. 167, 1 ff.; 169, 4 ff. mit D. p. 226, 20 ff.)".

Sind bei dem Kaiser durch die Mythen die Dichter vertreten, so kommen bei ihm die von Dion angeführten Gesetzgeber und Philosophen insofern auch zur Geltung (s. p. 185, 8 ff.; 167, 9 ff.; 169, 12 ff.; 170, 12 ff.; 172, 13 ff.; 176, 4 ff.; 191, 5), als sich die Galiläerschrift in eine weitläufige vergleichende Kritik der Mosaischen Schöpfungslegende und des Platonischen Timäus einlässt, den Dekalog bemängelt (s. p. 188, 6 ff.) und unter den von den Göttern den Hellenen gespendeten Gaben p. 194, 17 ff. u. a. auch die Philosophen und Gesetzgeber nennt. In dieser Stelle kommen auch die Künstler vor, die Julian freilich im Rahmen seiner Streitschrift nicht brauchen konnte. Wenn wir schliesslich noch erwähnen, dass der Nachweis der mangelnden

Übereinstimmung der gegnerischen Autoritäten sich durch die ganze Galiläerschrift hindurchzieht, so könnte auch dies eine Anlehnung an Dion sein, der ja p. 228, 12 ff. untersuchen will, „inwieweit (die von ihm geprüften Quellen der Gotteserkenntnis) miteinander übereinstimmen oder sich widersprechen". Überhaupt konnten die zugleich mit dieser aufgeworfenen Fragen, „ob sie irgend einen Nutzen und Schaden stiften . . . hinsichtlich der Frömmigkeit, und wer von ihnen der Wahrheit am nächsten kommt" einen vortrefflichen Rahmen für eine theologische Streitschrift von der Art der Galiläerschrift abgeben.

Wenn somit Dion's 12. Rede sowohl für die pseudojustinische Cohortatio, als auch für die Galiläerschrift Julian's als Vorlage diente, so drängt sich die Frage auf, ob es die obengenannten Probleme allein waren, die sie hiefür empfahlen und geeignet machten. Ein besonderer Grund wäre gefunden, wenn sich zeigen liesse, dass der Rede Dion's selbst schon ein theologisch-polemischer Charakter, und zwar eine christenfeindliche Tendenz, eigen ist[1]). Die merkwürdige mythologische Einleitung ist voll der giftigsten Pointen gegen Dion's persönliche Gegner, die Rhetoren und Sophisten (s. p. 214, 20; 215, 27; 217, 5. 15), die er wegen ihrer einschmeichelnden Reden, ihres Stolzes auf ihre grossen Schülerscharen, ihres grossen Ruhmes und Ansehens bei der Menge und ihres Wissensdünkels mit prahlerischen Pfauen vergleicht. Er wendet auf sie p. 215, 10; 216, 29 und p. 217, 5 auch das Bild vom Bogenschützen und Vogelfänger aus der äsopischen Fabel an, vor welchem die Eule (in unserem Falle Dion selbst) die anderen Vögel warnt, da er ihnen mit ihren eigenen Federn, d. h. mit seinen geflügelten Pfeilen zuvorkommen werde, um sie zu erjagen. Dies ist nun aber ein Gleichnis, das gerade in der hellenisch-christlichen Polemik beliebt war[2]). So wendet es Julian auf die christlichen

---

[1]) Über biblische Anklänge bei Dion s. auch Stich a. a. O. S. 69.

[2]) S. meinen oben genannten Aufsatz über Theodoret's Therapeutik a. a. O. S. 120.

Lehrer der Beredsamkeit an, welche deswegen vom Studium der griechischen Litteratur ferngehalten werden sollten, „damit sie nicht ihre Zunge schärfen und getrost den Dialektikern der Hellenen entgegentreten (s. Sokrates hist. eccl. III c. 12 col. 412 B t. 67 bei Migne)“, „denn wir werden,“ sagt er bei Theodoret hist. eccl. III c. 4 col. 1096 A (t. 82 bei Migne), „mit unseren eigenen Federn getroffen. Aus unseren Schriften nämlich wappnen sie sich und nehmen den Kampf auf.“ Die Waffen und Lockmittel von Dion's Gegnern sind (s. p. 214, 21) die „zuckersüsse gebundene und ungebundene Rede“ und überhaupt die Beredsamkeit (s. p. 216, 17, vgl. p. 217, 20). Aber auch von den christlichen Rhetoren heisst es bei dem Kaiser in seiner Specialverfügung (s. p. 544, 17 ff.), „sie köderten durch Anpreisung der hellenischen Litteratur die Zuhörer an“, und die Cohortatio sagt p. 32 D von Moses und den Propheten, „sie wendeten keine Wortkünste an und versuchten nicht, mit Beredsamkeit die Zuhörer zu gewinnen und zu beschwatzen . . . Wohl aber hätten (s. p. 34 C) sie die griechischen Philosophen wie einen Köder ausgeworfen“ [1]). Haben die bisher genannten Stellen bei Dion eine aggressiv-polemische Färbung, so klingt es dagegen ganz apologetisch, wenn er sich für die von ihm verkündigte natürliche Gotteserkenntnis gegen die Vorwürfe der „Täuschung (s. p. 226, 11)“ und des „Irrtums (s. p. 225, 13)“ verwahren zu müssen glaubt. Die gleiche Tendenz verfolgt er wohl auch, wenn er (s. p. 228, 13 ff.) von dem Philosophen sagt, „er nehme seine Aufgabe keineswegs leicht, noch glaube er, ihr gegenüber unerfahren zu sein“. Denn dies sind ja samt und sonders sattsam bekannte Vorwürfe der christlichen Bekämpfer des Hellenismus. Wir würden aber all dies für geringfügig halten, wenn sich nicht zwei Stellen in der 12. Rede Dion's fänden, die eine ausgesprochene Beziehung auf christliche Gegner zu verraten

[1]) S. meinen oben genannten Aufsatz über die Cohortatio a. a. O. S. 126.

scheinen. Der Redner sagt nämlich in der ironisch gehaltenen Einleitung p. 215, 32 ff.: „Wollt ihr euch an diese anschliessen und alles andere lassen, Eltern und Heimat, die Heiligtümer der Götter und die Gräber der Vorfahren, wollt ihr ihnen dahin folgen, wohin sie gehen, und da bleiben, wo sie ihren Wohnsitz aufgeschlagen, sei es nun zu Babylon, der Stadt des Ninus und der Semiramis oder in Baktra, sei es in Susa oder Palibothra oder in einer anderen von den berühmten und reichen Städten, . . . so werdet ihr glücklicher sein als das Glück selbst." Wir können uns hier der Vermutung nicht entschlagen, dem Rhetor schwebe hier der Ruf Christi an seine Apostel, ihm nachzufolgen, vor, wie er sich z. B. bei Matth. 19, 29 findet: „Und wer verlässt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird . . . das ewige Leben haben (= Marc. 10, 29. 30, vgl. Marc. 1, 20; 2, 14. Luc. 5, 11. Joh. 21, 22. Matth. 4, 19. 20; 19, 21. 27)." Oder Matth. 28, 19: „Darum gehet hin und lehret alle Völker (= Matth. 16, 15)". Das Verlassen der „Heiligtümer der Götter" bei Dion hätte unter dieser Voraussetzung erst recht eine prägnante Bedeutung, wenn die dem Christentum zugewendete Jugend ironisch dazu aufgefordert würde. Die Christen könnten aber sehr wohl auch gemeint sein, wenn Dion p. 232, 21 im Verlauf seiner Begründung des Anthropomorphismus in der sacralen Kunst (s. p. 232, 12 ff., vgl. p. 230, 12 ff.) sagt: „Man kann auch nicht einwenden, dass es besser gewesen wäre, gar kein Standbild oder ein sonstiges Bild der Götter unter den Menschen aufzustellen", denn dieser Einwurf erinnert doch unwillkürlich und mit wünschenswertester Deutlichkeit an den ersten Satz des Dekalogs: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen (2 Mos. 20, 4)." Zu allem Überfluss hat sich gerade an der Stelle des grossen Brieffragmentes (s. p. 378, 9 ff.), wo Julian in engster Fühlung mit Dion die Existenzberechtigung der Götterbilder zu erhärten sucht, ein in diesem Sinn gehaltenes Glossem aus

einer christlichen Feder in den Text eingeschlichen: „Aber es brauchten doch," so lautet es, „oh du, der du in deiner Seele die ganze Schar der Dämonen wie Bildsäulen aufgestellt hast, die nach deiner Auffassung Gestalt- und Formlosen nicht körperlich dargestellt werden u. s. w."

Sind unter den Gegnern auch christliche Philosophen mit inbegriffen, dann versteht man auch die wiederholte energische Ablehnung der Offenbarung als erster Quelle der Gottesidee in Dion's Rede und seine von dem Bewusstsein einer höheren Mission zeugenden Worte gleich bei Beginn derselben p. 214, 24: „Ihr naht euch mir, ihr wollt mich hören ... nicht ohne göttlichen Willen, wie es fast scheint." Die Eigenart dieser seiner Gegner lernen wir aber noch genauer kennen, wenn wir die ganz ähnliche Charakteristik, die sie in der „Rede an die Alexandriner (32)" erfahren, vergleichen. Dort bestehen sie nämlich zum grossen Teil aus sogenannten Pseudo-Kynikern, einer Philosophenklasse, die schon in sehr früher Zeit — man denke nur an Peregrinus Proteus — mit den Christen Fühlung hatte. Und konnten nicht gerade solche christlichen Kyniker sehr leicht den oben genannten Einwand gegen alle Götterbildnerei erheben, da ja bereits Antisthenes nach Theodoret's Therapeutik I p. 713 col. 809 D. a. a. O. den Ausspruch that: „(die Gottheit) wird aus einem Bildnis nicht erkannt, mit den Augen wird sie nicht erblickt, sie gleicht niemandem. Deshalb kann sie niemand aus einem Bildnis erkennen"? Endlich dürfte auch die energische Betonung der Übereinstimmung aller hellenischen Autoritäten für den Gottesglauben bei Dion p. 228, 27: „Alle diese stimmen nun überein, indem sie gleichsam einer Spur folgen und dieselbe festhalten, die einen genauer, die anderen undeutlicher", auf christliche Gegner passen, da ja, wie die Cohortatio und Theodoret zeigen, der Mangel an Übereinstimmung ihrer Gewährsmänner einen Hauptvorwurf der Christen gegen die Hellenen bildete.

Ist es uns gelungen, in der 12. Rede Dion's versteckte Angriffe gegen das offenbarungsgläubige, allen Bilderdienst

verabscheuende Christentum nachzuweisen — und sollte man solche von dem Manne, der nicht nur die Reorganisation des Hellenismus auf seine Fahne schrieb, sondern auch der Erzieher des christenfeindlichen Kaisers Trajan war, nicht erwarten dürfen? —, dann wird uns die Genesis der im obigen aufgezeigten Abhängigkeit der Cohortatio und Julian's von dieser Quelle um so begreiflicher. Es war, abgesehen von dem an und für sich schon hoch interessanten Thema und seiner künstlerischen Behandlung, namentlich die trotz aller Verhüllung doch dem Kundigen sich nicht verbergende ablehnende Haltung gegen das Christentum, was dieser Schrift Dion's im 4. Jahrhundert, dem Jahrhundert des letzten Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Glauben in beiden Lagern noch eifrige Leser zuführte [1]).

VIII.

König Rekared der Katholische und das Judentum (586—601)[2]).

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn.

In den meisten christlichen Mittelmeerstaaten des Frühmittelalters bedurfte es einer Auseinandersetzung zwischen dem germanischen Arianismus der Sieger und dem romani-

---

[1]) S. mein Programm S. 38 ff.

[2]) Vgl. Felix Dahn, Könige der Germanen V, S. 180—184, VI, S. 418—422, zumal Graetz, Geschichte der Juden V, Leipzig 1861, S. 66—76; Derselbe, die westgotische Gesetzgebung in Betreff der Juden, Seminar-Programm, Breslau 1858, und Franz Görres, Das Judentum im Römerreich, Ztschr. f. w. Th. XXVII, H. 2, S. 147—155. — Diese Studie ist Vorarbeit zu zwei grösseren thunlichst abschliessenden Aufsätzen über Rekared den Katholischen und die spanisch-westgotischen Judenverfolgungen.

schen Katholicismus der Besiegten. Im übrigen, d. h. gegenüber dem vielfach wodanisch verbrämten Überreste des abgehausten griechisch-römischen Polytheismus und dem Judentum, beobachteten West- und Ostgoten, Sueven, Burgunder und selbst die ungleich brutaler vorgehenden Wandalen und Langobarden keine selbständige Religionspolitik, hielten sich vielmehr durchweg an die von den christlich-römischen Imperatoren im Codex Theodosianus festgelegte Gesetzgebung. Und so wurde denn auch in den neuen Germanenreichen, entsprechend der von den meist orthodoxen Kaisern des vierten und fünften Jahrhunderts hinterlassenen Norm, das dem Untergang geweihte Heidentum auch in seinen letzten Schlupfwinkeln bekämpft — auf Ausübung der Idololatrie im engeren Sinne stand sogar Todesstrafe! —, während anderseits die Vertreter des starren Monotheismus sich nach wie vor im Wesentlichen unangefochtener gesetzlicher Duldung zu erfreuen hatten.

Suchen wir uns nunmehr klar zu machen, in welcher staatsrechtlichen Lage speciell die spanischen (oder genauer gallo-spanischen) Westgoten die namentlich auf der iberischen Halbinsel überaus zahlreiche jüdische Bevölkerung — der Paganismus interessirt uns hier nicht weiter — vorfanden[1]).

Das Judentum galt im römischen Reich schon seit Julius Cäsar stets, unter den heidnischen Kaisern sowohl, wie später unter den christlichen Imperatoren als „religio licita et adscita"[2]). Aber diese Duldung war an eine Bedingung

---

[1]) Alle meine Vorgänger, mit alleiniger Ausnahme von Dahn, sind sich über die aus der Römerzeit überkommene staatsrechtliche Stellung des Judentums im Westgotenreich nicht recht klar geworden.

[2]) Vgl. Flav. Joseph. (ed. Naber) Antiquitates Jud. XIV, 17, c. Apion. l. II, Cass. Dion. l. 76 c. 7, Tertull. Apolog. ed. Oehler c. 21, die Philosophumena des Pseudo-Origenes IX, 12, ed. Emm. Miller, Oxonii 1851, Digest. X LVIII, 8, 11, Jul. Paull. Receptae sententiae V, 22, 3 et 4, Digest. L 2, cap. 2, § 3, hist. aug., Alex. Sev. c. 22 („Judaeis [Alexander] privilegia reservavit"), Cod. Theod. ed. Gothofredus XVI, 8, 9: „Judaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat" (Verfügung des Kaisers Theodosius I. vom Jahre 393!).

geknüpft: Auf's strengste war ihnen von jeher Proselytenmacherei unter den Römern bezw. die Beschneidung solcher untersagt. Ich erinnere zunächst an Joseph. (ed. Naber) Antiquit. Jud. XVIII, 6, Tacit. Annal. II c. 85 und das septimianische Verbot von 202 (hist. aug.; Septim. Sev. c. 17: Judaeos fieri [Septim. Sev.] vetuit ...). Wichtiger sind aber zwei weitere Stellen: Der sonst so milde Kaiser Antoninus Pius scheint (um 150) durch sein im zweiten Teil drakonisches Rescript die gesetzliche Duldung des Judentums mit ihrer auf die „circumcisi" bezüglichen Beschränkung für ewige Zeiten codificirt zu haben[1]), und gerade diese Constitution wurde auch von den christlichen Kaisern, namentlich Theodosius I. (und später Valentinian III.), in's Christliche übertragen und als die staatsrechtliche Grundlage Israels fixirt[2]).

Die trotz ihrer religiösen Erregtheit duldsamen Westgoten — auch gegen die Katholiken waren sie tolerant; die Massregelungen von Orthodoxen unter Eurich und Leovigild waren nur berechtigte Notwehr bezw. Ausübung der Strafgewalt gegenüber romanischer Conspiration mit den orthodoxen Nachbarvölkern! — hielten die von den römischen Imperatoren überkommene staatsrechtliche Anerkennung des Judentums während ihrer ganzen arianischen Periode unentwegt aufrecht, scheinen sogar gegenüber der verpönten Proselytenmacherei, die doch wohl vorgekommen sein mag, Nachsicht bekundet zu haben. „Die Juden haben sich bis auf Rekared offenbar einer thatsächlich sehr günstigen Stellung erfreut ..., bekleideten Richter- und Finanzstellen,

---

[1]) Digest. X L VIII, 8, 11: Circumcidere Judaeos filios suos tantum permittitur: in non ejusdem religionis, qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur und noch erheblich verschärft bei Julius Paullus, Receptae sententiae V, 22, 3. 4: „Cives Romani, qui se judaico ritu vel servos suos circumcidi patiuntur, bonis ademptis in insulam perpetuo relegantur: medici capite puniuntur. Judaei si alienae nationis comparatos cives circumciderint, aut deportantur aut capite puniuntur."

[2]) Cod. Theod. XV, 9, 1; XVI, 8, 7.

hatten christliche Weiber und Knechte" (Dahn, Könige V, S. 181, Anm. 3). Die Richtigkeit dieser Anschauung erhellt eben aus der judenfeindlichen Gesetzgebung seit Rekared. Das ist die Wahrheit; ich kann aber ebensowenig als Dahn (Könige der Germanen VI, S. 421) mit Ad. Helfferich (Der westgot. Arianismus, Berlin 1860, S. 89 [?])[1]) „Bekämpfung der Katholiken durch die verbündeten Arianer und Juden" annehmen; eine westgotische Parallele zu der authentisch bezeugten Befehdung der Christen im Sassanidenreich durch die mit den Juden verbündeten Magier[2]) ist völlig ausgeschlossen, weil unerweislich.

Das judenfreundliche Verhalten des westgotischen Staates schloss übrigens nicht aus, dass er die katholische Kirche in ihrem Bestreben, sich durch zunächst ziemlich harmlose Massregeln vor der israelitischen Propaganda zu schützen, gewähren liess. Es kommen hier namentlich zwei Beschlüsse der Synode von Agde [concilium Agathense, in der Narbonensis] vom Jahre 506 in Betracht: Canon 34 lautet (Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. A., Freiburg i. Br. 1876, S. 655 f.): „Wenn Juden katholisch werden wollen, so müssen sie, weil sie so leicht zum Gespieenen zurückkehren[3]),

---

[1]) Das Citat ist ungenau: An der betreffenden Stelle findet sich der gerügte Satz nicht!

[2]) Vgl. Franz Görres, Die Sassaniden von 310—628 und das Christentum, Ztschr. f. w. Th. XXXIX = 1896, H. 3, S. 443—459.

[3]) Der drastische Vergleich „[sicut canes] ad vomitum revertuntur" (2 Petr. II, 22), dessen sich auch Papst Gregor der Grosse in seinem weiter unten (S. 293 und Note 1 daselbst) in anderem Zusammenhang zu erörternden Schreiben vom Juni 591 an die Bischöfe Virgilius von Arles und Theodor von Marseille bedient (vollständig abgedruckt Monumenta Germ. hist., Gregorii I. . . . registrum epistolar. tom. I. pars prior, ed. Paul. Ewald, p. 71 u. 72), ist Canon XII des ersten Nicänums von 325 entlehnt: „*Οἱ δὲ . . . τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινὰς καὶ ἀργύρια προέσθαι καὶ βενεφικίοις* [sic!] *ἀνορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύεσθαι· οὗτοι δέκα ἔτη ὑποπιπτέτωσαν*" (Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. A., S. 414 f.;

acht Monate im Katechumenat bleiben, bevor sie getauft werden dürfen. Nur wenn sie dem Tode nahe kommen, dürfen sie die Taufe früher empfangen." Can. 40 (a. a. O. S. 656) verbietet „Klerikern und Laien, an den Mahlzeiten der Juden teilzunehmen".

1. Erst König Rekared I. (reg. 586—601), der den Arianismus abschaffte und den Katholicismus zur Staatsreligion erhob, eröffnete, beraten von Prälaten von seelenbeherrschendem Einfluss, wie Leander von Sevilla und Mausona von Merida, den wirklichen Kampf gegen jüdische Proselytenmacherei, ohne aber zu eigentlichen Verfolgungsacten überzugehen. Auf sein persönliches Betreiben wurde auf dem dritten Toletanischen Concil von 589, der grossen Bekehrungssynode, unter anderem auch „capitulum" [= Disciplinarvorschrift!] 14 folgenden Inhalts erlassen (Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. A., S. 52): „Kein Jude darf eine Christin zur Frau oder Concubine haben; sind aus solcher Verbindung Kinder da, so müssen sie getauft werden. Auch dürfen Juden kein öffentliches, mit Strafgewalt verbundenes Amt über Christen verwalten; sie dürfen für eigenen Gebrauch keine christlichen Sklaven kaufen, und sind letztere von ihnen mit jüdischem Ritus befleckt [oder gar beschnitten] worden, so sollen sie ohne Lösegeld frei werden und zum Christentum zurückkehren. Der König will, dass dies in die Canones aufgenommen werde[1]."

Mansi Collect. . . . concilior. II); es handelt sich um gewisse Lapsi des Licinius-Sturmes 316—323 (vgl. Franz Görres, Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875, zumal S. 69—72, Antoniades, Kaiser Licinius und Ad. Hilgenfeld's Anzeigen beider Schriften, Ztschr. f. w. Th. XIX, S. 159—167; XXVIII, S. 508—512).

[1]) Mansi conciliorum collectio IX, p. 996: „Suggerente concilio id gloriosissimus dominus noster canonibus inserendum praecepit, ut Judaeis non liceret Christianas habere uxores vel concubinas, neque mancipia Christiana comparare in usus proprios: sed et si qui filii ex tali conjugio (consortio) nati sunt, assumendos esse ad baptismum. Nulla officia publica eos opus est agere, per quae eis occasio tribuatur

Auch die Provinzialsynode zu Narbona (Narbonne, concilium Narbonense) vom 1. Nov. 589 beschäftigte sich mit den Juden: Can. 4 verpflichtet auch die Juden zur Sonntagsruhe (Hefele III, S. 54)[1]). Can. 9 besagt: „Die Juden müssen ihre Leichen nach altjüdischer Sitte ohne Gesang beerdigen" (Hefele III, S. 54)[2]).

Die bisher erwähnten, unter Rekared verfügten antijüdischen Massregeln dürfen noch als mild gelten. Zutreffend meint Dahn (Könige VI, S. 420): . . . „erst das Conversionsconcil unter Rekared legt ihnen [den Juden] einige, noch sehr glimpfliche Beschränkungen auf". Adolf Helfferich (Entstehung und Geschichte des Westgoten-Rechts, Berlin 1858, S. 41) findet diese Massregel [cap. 14 des Tol. III] „für jene Zeit über alle Massen mild". Graetz (Geschichte der Juden V, S. 74) deutet zwar can. 9 des Narbonense, der den Juden untersagt, „bei Leichenbegängnissen Psalmen zu singen", durchaus richtig, giebt sogar zu, sie hätten diesen Brauch wohl von der Kirche angenommen, übertreibt aber insofern die judenfeindliche Tendenz von cap. 14 des Tol. III, als er annimmt, die Synode hätte den Juden verboten, überhaupt öffentliche Ämter zu bekleiden (S. 73): Der Canon schliesst die Israe-

poenam Christianis inferre. Si qui vero Christiani ab eis Judaico ritu sunt maculati, vel etiam circumcisi, non reddito pretio ad libertatem et religionem redeant Christianam;" vgl. Gams, K.G. Spaniens II, 2, S. 12.

1) Mansi IX, p. 1015: „Ut omnis homo tam ingenuus, quam servus Gothus, Romanus, Syrus, Graecus vel Judaeus die dominica nullam operam faciant, nec boves jungantur, excepto si in mutando necessitas incubuerit. Quod si quispiam praesumpserit facere, si ingenuus est, det comiti civitatis solidos sex, si servus, centum flagella suscipiat"; vgl. Gams a. a. O. S. 17.

2) Mansi IX, p. 1016: „Hoc ante omnia decretum est, ut Judaeis non liceat corpus defuncti deducere psallendo; sed ut eorum habuit mos et consuetudo antiqua, corpus deducant et deponant. Quod si aliter facere praesumpserint, inferant comiti civitatis sex uncias"; vgl. Gams a. a. O. S. 17.

liten blos von Richterstellen, von Ämtern mit Strafgewalt auch über Christen aus. J. M. Jost (Geschichte der Israeliten, Teil 5, Berlin 1825, S. 106) geht noch weiter, behauptet irrtümlich sogar: „Alle Ämter wurden den Juden abgesprochen durch Cap. 14."

Der Gotenkönig blieb aber bei den bisher besprochenen harmlosen Plänkeleien nicht stehen, legte vielmehr dem Judentum noch eine weitere bedeutsame Beschränkung auf: Den auf die christlichen Sklaven der Israeliten bezüglichen Schlusspassus des cap. 14 des Tol. III nahm er in folgender erheblich verschärfter Form in die „Leges Visigothorum" auf (Leges Visigothorum [ed. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894], lib. XII, tit. 2, XII, p. 305): „Flavius Reccaredus rex. Ne Judaeus christianum mancipium circumcidat. — Nulli Judeo liceat christianum mancipium conparare vel donatum accipere. Quod si conparaverit vel donatum acceperit et eum circumciderit, et pretium perdat, et quem acceperat liber permaneat. Ille autem, qui christianum mancipium circumciderit, **omnem facultatem amittat et fisco adgregetur.** Servus vero vel ancilla, qui contradixerint esse Judei, ad libertatem perducantur." Zu deutsch: „König Flavius Rekared. Kein Jude darf einen christlichen Sklaven beschneiden. — Kein Jude darf einen christlichen Sklaven durch Kauf oder Schenkung erwerben. Ist dies dennoch geschehen, und hat er ihn gar beschnitten, so soll der Sklave ohne Erstattung des Kaufpreises frei werden. Derjenige aber, der einen christlichen Sklaven beschnitten hat, **soll sein gesamtes Vermögen einbüssen und Leibeigener des Fiscus werden** [1]. [Diese letzten fettgedruckten Worte enthalten eben die Verschärfung von cap. 14 des Tol. III.] Jeder Sklave und jede Sklavin, welche ihre Zugehörigkeit zum Judentum bestreiten, sollen ihre Freiheit erhalten."

[1]) Jost, Gesch. der Israeliten, Teil V, S. 109 übersetzt teilweise unrichtig: „Wer ihn noch dazu beschneidet, soll sein Vermögen einbüssen, welches dem Schatz anheimfällt" [Pleonasmus!].

Ferreras, Allgem. Historie von Spanien [deutsch von D. S. J. Baumgarten] II, Halle 1754, S. 318, § 425 und Dahn VI, S. 418—422 haben sich unser Rekared-Gesetz entgehen lassen, aber das ist nicht zu verwundern, da Zeumer erst unlängst die respublica literarum mit dem echten genauen Texte der „Leges Visigothorum" beschenkt hat: In allen früheren Ausgaben war l. XII, tit. 2, XII **anonym**; erst seit der vortrefflichen jüngsten Edition ist die Unterschrift „Flavius Reccaredus rex" gesichert. Da aber auf unsere lex in der unmittelbar darauf folgenden ersten judenfeindlichen Constitution Sisebut's (reg. 612—620) sogar an zwei Stellen Bezug genommen wird (l. XII, 2, XIII, p. 305. 306), worüber alsbald mehr, so haben anderseits Jost a. a. O. S. 109, Helfferich (Westgoten-Recht S. 42) und Graetz, Westgotische Gesetzgebung, S. 31 auch schon längst scharfsinnig vermutet, XII, tit. 2, XII (Helfferich schreibt irrtümlich XII, 2, XI!) müsse Rekared zugeschrieben werden[1]).

2. Rekared's antisemitische Massregeln werden, zumal in ihrer Tragweite, in grelle Beleuchtung gerückt durch ein Schreiben des Papstes Gregor I. des Grossen an den König selbst vom August 599 (Epistolar. l. IX, 122 [alias: 228], Indictio II)[2]). In dieser berühmten Epistel, in der Gregor den Gotenkönig auch zur Bekehrung Spaniens zum Katholicismus warm beglückwünscht, spendet er dem Monarchen

---

[1]) Vgl. auch Zeumer, Note 1 zu XII, 2, XII, p. 305: „Hanc legem a Reccaredo datam esse, quod codices nostri probant, iam suspicati sunt Helfferich . . . et Graetz . . ."

[2]) In extenso bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum [edit. II] I, Lipsiae 1881, p. 198 f., nr. 1757 (1279), vollständig abgedruckt als epistolar. l. IX, 122, Opp. Gregorii M. II [edit. Maurin.], Paris 1705, p. 1028—1031, sowie als epistolar. VII, nr. 127, Mansi X, p. 200—203, endlich als IX, 228 in der Monumenta-Ausgabe (Gregorii I. M. registrum l. VIII—IX, ed. Hartmann, S. 221 bis 225.

begeistertes Lob, weil er eine grosse Geldsumme verschmäht habe, die ihm die Juden angeboten hätten, um ihn zur Rücknahme einer gegen „jüdische Treulosigkeit“ gerichtete Constitution zu bewegen, und vergleicht ihn gar mit König David [1]).

Die Anspielung des Papstes bezieht sich ohne Zweifel auf die einzige ernsthafte antisemitische Massregel Rekared's, auf Leg. Visig. XII, tit. II, XII; denn die sonstigen zahmen Verfügungen des Monarchen, das ursprüngliche cap. 14 des Tol. III, sowie can. 4 und 9 des Narbonense von 589, waren kaum geeignet, die Kinder Israels zu beunruhigen. Mit Unrecht meint also Zeumer Note 1 zu l. XII, 2, XII p. 305: „Dubito autem, num haec lex ea sit, quam contra perfidiam Judaeorum a Reccaredo rege datam esse Gregorius M. papa in epistola a. 599 IX, 228 . . . scribit.“ Eine Novelle in engerem Sinne war freilich unsere Constitution nicht. Denn erstens hält sie sich immerhin noch in den Schranken der Defensive, und sodann steht sie mit der bisherigen Gesetzgebung nicht in Widerspruch [2]).

---

1) S. das betreffende Regest bei Jaffé-Wattenbach a. a. O.: „Reccaredum . . . [Gregorius I. papa] . . . collaudat . . ., quod, ut Probinus presbyter narravit, pecuniam Judaeorum, qui legem contra perfidiam eorum conditam redimere essent nisi, contempserit . . . und den vollständigen Wortlaut in Gregorii I. Opp. [edit. Maurin.] II, p. 1029, Mansi X, p. 201 und Hartmann p. 223: „Praeterea indico, quia crevit de vestro opere in laudibus Dei quod . . . Probino presbytero narrante cognovi, quia, cum vestra Excellentia constitutionem quandam contra Judaeorum perfidiam dedisset, hi de quibus prolata fuerat rectitudinem vestrae mentis inflectere pecuniarum summam offerendo moliti sunt, quam Excellentia vestra contempsit et omnipotentis Dei placere iudicio requirens auro innocentiam praetulit“ . . . — Joseph Langen (Gesch. der römischen Kirche II, S. 469) und Vogelstein und Rieger (Gesch. d. Juden in Rom I, Berlin 1896, S. 132—135) übergehen diese auf die Juden bezügliche Stelle.

2) Vgl. Zeumer, Note 2 zu XII, 2, XII, p. 305: „Haec [constitutio] ex legibus Romanis recepta est; cf. Leg. Rom. Visig., Cod. Theod. III 1, 5; XVI, 4, 1, 2; Paull. V, 24, 3, 4“ . . .

Unleugbar bedeutete sie aber die äusserste Consequenz der bisherigen Legislatur, war zwar noch nicht die Verfolgung selbst, wohl aber, um ein bekanntes Wort Leo's XIII. zu variiren, ein aditus persecutionis, ein Zugang zur Verfolgung, sie zeigte fanatischeren Nachfolgern den Weg, wie man dem reichen einflussreichen Judentum beikommen könne, und in der That nahm König Sisebut, der erste spanische Judenverfolger, als er seinen antisemitischen Feldzug eröffnete, keinen Anstand, gleich im ersten seiner berüchtigten judenfeindlichen Gesetze von der schneidigen Rekared-Verfügung auszugehen (Leg. Visig. l. XII, tit. 2, XIII, ed. Zeumer p. 305. 306). Weitergehende Massregeln des Sohnes Leovigild's würden auch nicht den Beifall Gregor's I. gefunden haben, der, freilich mehr aus Gründen äusserlicher Zweckdienlichkeit denn echter Menschlichkeit, stets als Gegner jeder Störung des jüdischen Gottesdienstes und vollends der Zwangstaufe erscheint[1]).

[1]) So z. B. ermahnt Gregor in einem Schreiben vom Juni 591 die Bischöfe Virgilius von Arles und Theodor von Marseille, die Juden doch ja nicht zwangsweise zu taufen, sondern sich zu ihrer Bekehrung des sanften Mittels der Predigt zu bedienen. Diese Juden-Epistel ist in extenso bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum [edit. II], I, p. 147, nr. 1115 (751) und vollständig abgedruckt als epist. I, 47 in der edit. Maurin., als I, 45 bei Mansi IX, p. 1066 und abermals als I, 45 in der Monumenta-Ausgabe Gregorii I. . . . registrum epistolarum I, pars prior, ed. Ewald, p. 71 u. 72 (vgl. auch Langen, Gesch. der röm. Kirche II, S. 423). Der Papst hatte von vielen italienischen Juden vernommen, „multos consistentium in illis partibus [in Massiliae partibus] Judaeorum vi magis ad fontem baptis matis quam praedicatione perductos“. Weitere Briefe des gewaltigen Pontifex, die für seine Stellung zum Judentum bedeutsam sind: epistol. I, 10, edit. Maurin., S. 497, s. („Ad Bacaudam et Agnellum episcopos), III, 38 („Ad Libertum praefectum Siciliae“), edit. Maurin., S. 651 f., ed. Ewald, S. 194 f. als III, 37, edit. Mansi IX als II, 37 (in extenso bei Jaffé-Wattenbach als III, 38, nr. 1242 (878), S. 157), IX, 6 („Ad Januarium Caralitanum episcopum“), edit. Maurin., S. 929—931 und XIII, 12, edit. Maurin. [Ad Paschasium], (s. die Erläuterungen von Jost a. a. O. S. 90—104, Graetz a. a. O. S. 51 bis 54, Langen, Röm. Kirche II, S. 421. 425. 436. 467. 481) und Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom I a. a. O.

Hat Jost (Gesch. der Israeliten V, S. 106—109) Recht, o muss bereits Rekared, nicht erst Sisebut als erster spanischer Judenverfolger gelten und hat noch dazu ungleich mehr antijüdische Gewaltacte auf dem Kerbholz als Letzterer. Jost weist nämlich fast alle (12!) in tit. 2 der Leg. Visig. aufgeführten antisemitischen Gesetze (mit Ausnahme von XIII und XIV, den beiden Sisebut-Constitutionen, und XV bis XVII incl.) dem Bruder des „Martyrers" Hermenegild zu, hat aber nur insofern Recht, als XII, 2, XII, wie gesagt, jetzt den Namen Rekared's unverfälscht an der Spitze aufweist. Denn nach dem Zeumer'schen Text p. 299 bis 305 haben die sämtlichen Constitutionen l. XII, 2, I—XI incl. die Überschrift: „Flavius gloriosus Reccessuindus rex", sind also alle dem Rekisvinth (reg. 649—672) zuzuschreiben. Die ganze Ungeheuerlichkeit der Jost'schen These wird klar, wenn man sich in extenso den Inhalt der elf angeblichen Rekared-Gesetze vergegenwärtigt[1]).

[1]) Leg. Visig. ed. Zeumer, l. XII, 2, I, p. 299 f.: Quod post datas fidelibus leges oportuit infidelibus constitutiones ponere legis. Ibid. XII, 2, II p. 300 f: De omnium heresum erroribus abdicatis. Ibid. XII, 2, III, p. 301: De datis et confirmatis legibus supra Judeorum nequitiam promulgatis. Ibid. XII, 2, IV, p. 302: De cunctis Judeorum erroribus generaliter extirpatis. Ibid. XII, 2, V, p. 302: Ne Judei more suo celebrent pasca. Ibid. XII, 2, VI, p. 303: Ne Judei more suo fedus compulent nuptiale. Ibid. XII, 2, VII, p. 303: Ne Judei carnis faciant circumcisiones. Ibid. XII, 2, VIII, p. 303: Ne Judei more suo diiudicent escas. Ibid. XII, 2, IX, p. 304: Ne Judei questione christianos inscribant. Ibid. XII, 2, X, p. 304: Ne Judei contra christianos testificentur, et quando ex illis progenitis testificari sit licitum. Ibid. XII, 2, XI, p. 304 f.: De pena, qua perimenda sit transgressio Judeorum. — Auch Helfferich ist im Unrecht, wenn er (Westgoten-Recht S. 45) ausser XII, 2, XII (von ihm hartnäckig XI genannt!) wenigstens noch VI, 5, 5 und VI, 3, 7, Gesetze, die freilich mit dem Judentum nichts zu thun haben, dem Nachfolger Leovigild's zuschreiben will. Denn im Zeumer'schen Text haben auch diese Constitutionen nicht die Überschrift „Reccaredus rex", sondern VI, 5, 5 „Flavius gloriosus Reccessuindus rex" (p. 193), VI, 3, 7 „Flavius

Natürlich sind alle Folgerungen, die Jost aus XII, 2, I—XI incl. zieht, falsch. So z. B., wenn er S. 109 f. meint: ... „wir sehen, dass Reccared die Juden aufgefordert habe, sich taufen zu lassen [wohl II, 2, II gemeint!]. Auch haben sie [die Juden] dem Reccared eine sehr bedeutende Geldsumme angeboten, wenn er ihnen dieses Edict [über die Zwangstaufe!!] nicht geben wolle [!!]. Der Papst Gregor lobt ihn in einem Schreiben (IX ep. 122) wegen dieser Uneigennützigkeit."

3. Mit bestem Fug nehmen Jost a. a. O. S. 110 f., Graetz (Gesch. der Juden V, S. 74) und Helfferich (Westgoten-Recht S. 69) an, die antijüdischen Verfügungen Rekared's und zumal die scharfe Constitution l. XII, 2, XII seien weder bei seinen Lebzeiten noch unter seinen drei nächsten Nachfolgern bis auf Sisebut so strenge ausgeführt worden, als er wünschen mochte. Dies besagt in der That König Sisebut selber an zwei Stellen, am Anfang und am Schluss seines ersten Judengesetzes (l. XII, 2, XIII, p. 305 bis 307), wo es heisst (p. 306 f.): „Dudum late constitutionis autoritas a domino et precessore nostro Reccaredo rege sufficere poterat, ut mancipia christiana nullatenus in Aebreorum iure manerent obnoxia, si inpostmodum contra iustitie instituta eorum pravitas subripiendo principum animos aliqua sibi iniusta non poposcissent beneficia ... Nam et quisquis de Judeis sub nomine proprietatis fraudulenta suggestione aliquid a precessoribus nostris visus est promeruisse, exacta eius autoritate, fisco nostro faciat issociari."

Aber mit Unrecht will Graetz die oberflächliche Ausführung der Rekared'schen Judengesetze in erster Linie aus der Schwäche des damaligen Königtums, zumal

Chindasvindus rex" (reg. 641—649, † 652), (p. 184) und XII, 1, 2 wieder „Flacius Reccessuindus rex" (p. 300). Laut der Zeumerschen Ausgabe haben ausser XII, 2, XII nur noch zwei Gesetze Rekared's in den Leg. Visig. Aufnahme gefunden (l. III, tit. 5, II, p. 112—114; l. XII, tit. 1, II, p. 297 f.).

gegenüber dem Adel, erklären. Er übersieht vollständig, dass Rekared's Vater, der thatkräftige Leovigild, das westgotische Königtum ausserordentlich gekräftigt hatte, und die umsichtige energische Art, mit der Hermenegild's Bruder zwischen 587 und 590 die arianischen Schilderhebungen niederschlug, im Zusammenhang mit der gründlichen Katholisirung Spaniens innerhalb drei Lustren beweist unzweideutig, dass Rekared etwas von der Thatkraft des Vaters geerbt hatte[1]). Die Ausführung der Rekared'schen antisemitischen Erlasse schlief nur deshalb schon bei seinen Lebzeiten etwas ein, weil es ihm in erster Linie um den vollständigen Sieg des Katholicismus zu thun war. Sein in der Orthodoxie erzogener Sohn Liuva II. freilich (reg. 601 bis 603) war zu jung, zu schwach und zu kurzlebig, um das Judentum innerhalb der gesetzlichen Schranken zu überwachen, und der Usurpator Witterich (reg. 603—610), der Gegner der Priesterherrschaft und laue Katholik, hatte nicht das geringste Interesse, wenigstens einem Teile der Geistlichkeit durch strenge Ausführung der Judengesetze die Wege zu ebnen. Gundemar (reg. 610—612) endlich war, wie Liuva II., zu schwach und zu kurzlebig, um, entsprechend seiner gewiss eifrig katholischen Gesinnung, Israel ernstlich zu behelligen[2]).

---

[1]) Vgl. Franz Görres, Johannes von Biclaro, Theol. Studien und Kritiken 1895, S. 103—135, zumal Abschn. I. Das westgotische Spanien im Übergangsstadium vom germanisirenden Arianismus zum romanisirenden Katholicismus 567/69 bis c. 590, S. 104—119.

[2]) S. Isidori Hispalensis hist. Gothor. nr. 57—59 incl. ed. Arevalus, Isidori opp. VII, p. 126; ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auctores antiquiss. XI, pars II, Berolini 1894, p. 290. 291, und Dahn's Erläuterungen (Könige V, S. 172—175; VI, S. 439—441).

IX.

Die Grabschrift des Aberkios.

Von

A. Hilgenfeld.

Von der auch in dieser Zeitschrift 1895. IV, S. 638 bis 640 besprochenen Grabschrift des Aberkios ist jetzt der inschriftliche Befund so genau als möglich dargelegt von Albrecht Dieterich in einer eigenen Schrift (Leipzig 1896), welche ich in der Berliner philologischen Wochenschrift zu besprechen habe. Den Lesern dieser Zeitschrift teile ich die nun noch genauere Herstellung der Grabschrift mit. Für die Behauptung, dass hier ein mit der Grabschrift des Alexander filius Antonii gemeinsames metrisches Formular zugrunde liegt, dass die Göttin Nestis v. 12 sachlich auf die von mir vermutete Isis (v. 8) zutrifft, und Anderes verweise ich auf die Berliner philologische Wochenschrift.

Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα,
Ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἐνθάδε θέσιν,
Οὔνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,
Ὃς βόσκει προβάτων ἀγελὰς ὄρεσιν πεδίοις τε,
Ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
Οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε (μυήσας) γράμματα πιστά·
ΕΙΣ ΡΩΜΗΝ ὃς ἔπεμψεν ΕΜΕΝ ΒΑΣΙΛήιαν ἀθρῆσαι
ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣΣαν ἰδεῖν χρυσόσΤΟΛΟΝ ΧΡΥΣοπέδιλον.
ΛΑΟΝ Δ ΕΙΔΟΝ ἐκεῖ λαμπρὰν ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ Εχοντα.
ΚΑΙ ΣΥΡΙΗΣ ΠΕΔον εἶδα ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑντα, Νισῖβιν,
ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑΒάς, πάνΤΗ Δ ΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟμήρεις.
ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΩΝ ΕΠΟπτην· ΝΗΣΤΙΣ πάντη δὲ προῆγε
ΚΑΙ ΠΑΡΕΘΗΚΕ τροφὴν ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ ΑΠὸ πηγῆς
ΠΑΝΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘαρόν, ὃν ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘΕνος ἁγνή,
ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φιΛΟΙΣ ΕΣΘειν διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
Ταῦτα παρεστὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι.

Ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
Τοῦτ᾽ ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.
Οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερον ἐπάνω θήσειε.
Εἰ δ᾽ οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλεα χρυσᾶ.
Καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χείλια χρυσᾶ.

Anzeigen.

P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Capitel zur Socialpädagogik. Freiburg i. B. und Leipzig 1894. 8. VIII. 118 S.

Das vorzügliche, wohl abgerundete Schriftchen Natorp's giebt nach zwei Seiten hin ganz ausgezeichnete Anregungen: einmal reiht es die Religion in die Gesamtheit der Menschheitsbildung ein, danach versucht es eine psychologische Beschreibung des religiösen Lebens. Es charakterisirt damit zwei grosse Bestrebungen moderner Wissenschaft überhaupt. Die erste könnte man die biologische, sofern es sich aber um die Gesamtheit der Menschen und um ihre Entwickelung handelt, auch die sociologische nennen; die zweite ist die psychologische. Zu beiden ein kurzes Vorwort. Jede Idee, die in das Leben eintritt, verfällt mit dieser ihrer Geburt der Entwickelung ebenso notwendig wie die organischen Gebilde. Sie kommt zu den Bildungselementen, die ein Mensch, ein Volk sich bisher erworben hat, hinzu und ruft in ihnen Umwälzungen hervor. Teils vernichtet sie, teils erweitert, hebt, verklärt sie dieselben. Es kann aber auch der Fall sein, dass sie selbst in diesem Process unterliegt: der betreffende Mensch erklärt sie für unbrauchbar. Bei der Verschiedenheit der Bildungselemente und der Menschen ergeben sich ungezählte Combinationen. Dasselbe gilt dem einen als brauchbar, was dem anderen als unbrauchbar erscheint. Vermag jene Idee aber sich zu behaupten, so wird sie mehr und mehr „Gemeingut" oder stiftet, wo vorher keine Gemeinschaft war, eine solche, womöglich „eine Gemeinde in der Gemeinde". Auch hier ist sie noch nicht am Ende ihrer Tage. Sie nimmt aus anderen Zweigen der Bildung, neu zuströmenden Erkenntnissen und Entdeckungen, nationalen Eigentümlichkeiten Färbungen, Wandlungen an, die sie vorher nicht kannte, zieht immer neue Kreise in ihren Bann, wächst, wird unterdrückt,

taucht wieder auf u. s. f. Genau so ergeht's der Religion! Vieles vernichtete sie, manches hob und verklärte sie. Sie nahm nationale Eigentümlichkeiten, philosophische „Blässe" an; gegenüber den naturwissenschaftlichen Entdeckungen musste sie manches aufgeben, sie spannte sich in politische Organisationen und wurde zur Staatskirche. Sie wuchs; dort starb sie oder wurde gewaltsam unterdrückt, hier tauchte sie in verjüngter Gestalt und mit neuer Begeisterung auf. — Hat die Religion wirklich eine Bedeutung für die Gesamtbildung? so lautet die erste Frage. Um sie zu beantworten, muss man natürlich eine genaue Kenntnis von ihr, ihrem Wesen, ihrer Eigentümlichkeit, die sie von den anderen Elementen der Gesamtbildung unterscheidet, und ihrer Kraft für die Gesamtbildung haben. Diese zweite Frage fällt nach moderner Überzeugung der Psychologie zu. So sehr auch deren Definition umstritten ist, so verschiedene Resultate auch mit ihren „Mitteln" von den verschiedenen Forschern gewonnen werden — sie ist der Gesamtausdruck für die Wissenschaft, die im Gegensatze zur metaphysisch-speculativen Art (denn alle Metaphysik ist Speculation) auch für das Gebiet des sog. Bewusstseins dem Exacten Methode und Resultate entnimmt. Nun zu Natorp.

I. Menschheitsbildung oder Humanität ist die Entfaltung des intellectuellen, sittlichen und ästhetischen Vermögens in ihrem gesunden, normalen, gleichsam gerechten Verhältnis zu einander, in dem Verhältnis, worin sie einander möglichst fördern und möglichst wenig beeinträchtigen. Diese Bildung führt, recht verstanden, den Einzelnen zur Teilnahme am Leben der Gesamtheit, der menschlichen Gemeinschaft. Sie ist selbst durch und durch Sache der Gemeinschaft, von ihr abhängig, aber sie auch in ihrer Entwickelung vorwärtsbewegend. Sie schliesst notwendig eine gemeinsame Teilnahme aller am socialen Ernährungsprocess in sich, jeden Unterschied der Classen dagegen aus. Sie soll und will Allen zu teil werden, in möglichst hohem Mass, soweit die Beschäftigung eines jeden Individuums es erlaubt. Weil intellectuelle, sittliche und ästhetische Bildung in der Arbeit wurzeln, so sollen sie aus diesem Grund und Boden auch nicht ausgerissen und in der Ferne von einigen Bevorzugten künstlich gezüchtet werden. Sonst geht die Einheit der Menschheit verloren, während Bildung sie immer vollkommener schafft. — Aus diesem Zusammenhang möchten Verehrer und Verächter die Religion herausreissen, die einen, weil sie ihnen „über aller Vernunft" steht, die anderen, weil sie ihnen nichts gilt. Ist es nicht wunderbar, dass in diesem Streben

die ärgsten Feinde Freunde werden? Der eine will sie künstlich conserviren und gegen die Entwickelung abschliessen, der andere hält sie durch die Entwickelung schon für gerichtet. Mag man das letztere bestreiten, das erstere kann jedem Einsichtigen nur als Notbehelf erscheinen, der vielleicht auf Zeiten die Religion stützt, sie auch zur „Macht“ erhebt, der aber ebensowenig sie gegen die Entwickelung feien kann. Durch das Eintreten in die Entwickelung gewinnt die Religion erst Fühlung mit der Gesamtbildung; sich entwickeln und mit der Gesamtbildung verwachsen oder sich auseinandersetzen, ist für sie wie für jede „Idee“ ein und dasselbe. Aber besteht auch die Religion in diesem Kampfe und wird sie für alle Zeiten bestehen bleiben? Vertritt sie wirklich „eine Seite des Menschtums“ neben der Sittlichkeit, die man so gerne an ihre Stelle setzt, und vermag sie der Sittlichkeit, „auf die doch zuletzt alles ankommt“, etwas zu geben, was diese nicht von sich haben kann, etwa „das persönliche Zutrauen auf eine Macht des Guten in der Welt?“ Es wird also darauf auszugehen sein, das allen positiven Religionen zu Grunde, allgemein menschliche Verhalten herauszuschälen, um die Religion in nuce oder — was dasselbe ist — das Haltbare, Sichere an ihr in Händen zu haben. Das geschieht am besten durch die psychologische Methode. Es ergeben sich dabei folgende Resultate.

II. „Der Kern des religiösen Bewusstseins“ ist das Gefühl, aus dem die eigentümlich religiöse Weise der Erkenntnis wie der Sittlichkeit wie der künstlerischen Gestaltung, die die Religion doch auch als seine (des Gefühls) Äusserungsweisen umfasst, herausquellen. Erkennen, Wollen und Phantasie sind nun alle darin gleich, dass ihre Objecte für das Bewusstsein nur durch eine schöpferische That des Bewusstseins, die sog. Objectsetzung, bestehen. „Objecte sind nicht ‚gegeben‘, das Bewusstsein gestaltet sie sich aus gegebenem Stoff zwar, aber nach seinen eignen Formgesetzen.“ So wird eine Erscheinung, etwa die Planetenbahn, einmal als „wirres Durcheinander“, dann als „Kreis“, dann als „Ellipse“ erkannt, sie ist als solches, jedesmal also als ein anderes gegeben. Noch „freier“ ist die That des Bewusstseins beim Willen; dort setzt es das Object unabhängig von einem bestimmten Zusammenhang der Erfahrung als ein Seinsollendes, dessen ferner Schlusspunkt das „Unbedingte“ ist. Wenn auch das Unbedingte in der Fortsetzung der Erfahrung liegt, so ist es doch so weit gedacht, dass es nie Object der Erfahrung werden kann. Es ist eben

nur Object des Willens, nicht der Erkenntnis, der Richtpunkt, das endgültige wahre Ziel des Willens. Die künstlerische Gestaltung endlich geht noch freier und ungebundener in der Formulirung ihrer Gebilde vor wie der Wille. Zu allen dreien, zu Erkennen, Wollen und Phantasie bildet nun die Subjectseite, die Innerlichkeit, das grenzen- und gestaltlose, in nichts feste und fertige, vage Gefühl. Alle drei durchscheint und durchwärmt es. In seiner „Bedeutung des Unmittelbaren, subjectiv Ursprünglichen, Umfassenden, aber noch Gestaltlosen“ ist es „der Mutterschoss alles Bewusstseins“. Worin anders aber sollte der Eigengehalt der Religion liegen, als in der fort und fort sich behauptenden und zwar unbedingten Vorherrschaft des unendlichen, gestaltlosen Gefühls? des Gefühls, das mit Universalitätsanspruch auftritt. Seine eigene Unendlichkeit (= Gestaltlosigkeit) lässt ihm nämlich keine Ruhe, es dringt über die Gegenstände der Erkenntnis, des Willens vor, und glaubt das Unendliche, das doch niemals Gegenstand für ein endliches Subject sein kann, zu erfassen, damit Erkenntnis und Willen zu übertrumpfen. Das ist sein Transcendenzanspruch, der das Wahrheitsgewissen der Wissenschaft verfälscht und sie das Gefühl zu einem neuen Erkenntnisgrund machen lässt, was es doch niemals gewesen ist oder sein kann — der Transcendenzanspruch, dem auch die Arbeit des Willens für die Gesamtheit der Menschen viel zu wenig ist, der Gott selbst mit eigenen, sog. cultischen Handlungen zu gefallen sucht und den Menschen über dem andächtigen Schwärmen das gute Handeln vergessen lässt. Nicht nur gefährlich ist er, er vermag auch die Kluft zwischen Erkennen und Sittlichkeit nicht durch seine unendliche Welt zu überbrücken. Das Gefühl hat ja weder einen Gegenstand als die Subjectseite des Menschen, noch kann das Unendliche einem endlichen Subject überhaupt Gegenstand werden. Damit fällt der Transcendenzanspruch. Der Streit zwischen Sein und Sollen ist eben nicht „objectiv“ zu heben, sondern nur durch das Gefühl selbst mit seiner Zuversicht, „dass die Forderung der Sittlichkeit für mich armen Menschen in gewissem Masse erfüllbar ist“. Gerade das Gefühl als die Einheit des menschlichen Wesens ist der zwar subjective, aber doch zureichende Grund für diese Zuversicht. Alles, was von der Religion auf dem echten Gefühlsgrund beruht, ist haltbar. Fällt jener Transscendenzanspruch desselben, verzichtet der Mensch darauf, das Unendliche als Object zu fassen, so werden sich die Individuen nicht mehr trennen infolge der Mannigfaltigkeit der „Offen-

barungen", sie werden sich finden auf Grund der allgemein menschlichen Thatsache des Gefühls und zur Pflege desselben wie seiner Äusserungsweisen. An Stelle Gottes tritt dann die Menschheit als Idee, als Ziel einer möglichst edeln Entwickelung des Menschengeschlechtes. Das Dogma erhält symbolisirende Kraft und Bedeutung, wie ja auch die Kunst ihre Darstellung des verwirklichten Ideals nicht als Wahrheit, sondern als Symbol gebraucht und gewertet wissen will. So erst trüge Religion zur Festigung der Arbeitsgemeinschaft bei. Sie würde mehr wirken als religionslose Sittlichkeit, die als „Lehre" einem unsittlichen Leben gegenüber wenig verfängt. Sie würde ins Gemeinschaftsleben einführen. Ob eine der bestehenden Kirchen den Schritt zur „rechten" Religion thut, ist fraglich; sie thäte ihn aber zu ihrem Heile und zum Heil der Gesamtheit, an deren Tod die Confessionen graben. Die Classengegensätze wären zu überwinden, die Volksschule hätte den Untergrund auch für die „höhere Ausbildung" zu geben. Erst dadurch entstünde das echte Gemeindeleben, das Ziel jeder Socialpädagogik. —

Abgesehen von der Bestimmung des religiösen Verhaltens als eines Gefühles erinnert Natorp auch noch mit seinem Hauptbegriff der Menschheit an Schleiermacher's „Reden". Man vergegenwärtige sich das über „die fromme Natur- und Geschichtsbetrachtung" Gesagte, wie man den Blick auf die ewigen Gesetze richten soll, „die das Grösste und Kleinste, die Weltsysteme und die Stäubchen in der Luft" umfassen, und auf die „unendliche, ungeteilte Menschheit", die sich im Dasein eines jeden Einzelnen „offenbart". Diese, dem mystischen Pantheismus so geläufige Idee ist bei Natorp social umgeprägt und mit dem concreten Inhalt der Gesamtheit aller Menschen, mit dem concreten Ziel ihrer Veredelung versehen. In solcher Gestalt vermag sie auch wirklich in der Ethik sowohl zur „theoretischen" Begründung, wie als praktische Maxime vortreffliche Dienste zu leisten. Diese Umprägung erhält die Idee für die Entwickelung; sonst müsste sie untergehen.

Wollen wir die Fragen, die Natorp bei seiner psychologischen Analyse anregt, näher bezeichnen, so wäre es 1) die nach der Auffasung von Erkennen, Wollen, Phantasie, 2) die nach der Art des Gefühls und seiner Stellung zu den drei erstgenannten „Functionen", 3) die nach der Unendlichkeit als Gegenstand.

1) Erkennen, Wollen, Phantasie fasst Natorp als That des Bewusstseins, durch welche die Objecte, mit denen jede der

drei Functionen sich beschäftigt, gesetzt werden. Er ist danach Objectivationstheoretiker. Schon in seiner Schrift „Psychologie in der Religionswissenschaft" 1896 hat Schreiber ds. dieser Theorie zu begegnen gesucht, zugleich auf den Unterschied der vorliegenden Schrift mit Natorp's „Einleitung in die Psychologie" aufmerksam gemacht, der vielleicht auf Rechnung der hier benötigten einfachen Ausdrucksweise zu setzen ist. Die Objectivationstheorie rechnet mit einer „That" des Bewusstseins, die nicht constatirt werden kann, sondern zur Erklärung erfunden ist. Auch die mitgegebenen Beispiele sind anders zu deuten möglich (vgl. II.) Ist dem aber so, so wird auch der erfundene Begriff der Objectivation sich überflüssig erweisen. Das Verhältnis und der Bereich dieser „That" gegenüber dem „gegebenen Stoff" lässt sich zudem nach Natorp's Darstellung nicht feststellen, ist überhaupt nicht feststellbar. Unsere Auffassung jener „Functionen" ist der Erfahrung mehr anzunähern.

2) Natorp lässt das Gefühl die Subjectivseite des Menschen bilden: sicherlich mit Unrecht! Was von einem besonderen Ichbewusstsein im Gefühl vorkommen soll, ist nach der Erfahrung nicht klarzumachen. Das Ichbewusstsein hat sich an keine bestimmte Function gebunden. Das Gefühl soll weiter kein besonderes Gebiet, sondern nur die eine Seite menschlicher Natur sein. Auch das ist anzufechten. Übrigens wäre darauf nicht soviel Gewicht zu legen, wenn das Gefühl nur nicht als der Mutterschoss alles Bewusstseins bezeichnet würde. Die Wahrnehmungen und Vorstellungen erheben einem solchen Satz gegenüber Einsprache; auch in ihrer primitivsten Art sind sie von den Gefühlen unterschieden und doch ebenso bedeutsam für die Weiterentwickelung des Menschen wie sie.

3) Das Gefühl des Unendlichen ist nach Natorp Unendlichkeit des Gefühls, da das Gefühl keinen Gegenstand hat und die Unendlichkeit für ein endliches Subject nicht Gegenstand werden kann. Aber die Unendlichkeit des Gefühls bedeutete doch Unendlichkeit im Endlichen. Freilich drückt sie wohl mehr Gestaltlosigkeit aus. Sieht man davon ganz ab, so scheint es der psychologischen Aufgabe näher zu liegen, wenn man untersucht, wie Erkennen, Wollen, Phantasie, Gefühle „functioniren", wenn der Mensch sich an ein Unendliches, Unbedingtes klammert. Beide, Unendliches und Unbedingtes, sind sicherlich Gegenstand des Erkennens, des Willens, der Phantasie. Phantasie gehört dazu, an ein Unendliches zu denken, ein Unbedingtes in irgend einer Form dem Willen als Ziel zu geben,

denn Unendliches, Unbedingtes sind beide nicht wahrnehmbar und anders gestaltet als frühere oder im Augenblick wahrgenommene „Sachen". Sofern der Wille ein Ziel nötig hat, wird das Unbedingte als Gegenstand stehen bleiben; auch das Unendliche? Wir wagen die Frage hier nicht zu entscheiden, ob man es aufgeben, dafür das Unbedingte annehmen soll, wie Natorp es macht — oder ob man es als „eigentümliches" Etwas stehen lassen soll. Übrigens sehe man einmal das Unendliche und das Unbedingte fest an; mit beiden Begriffen wird viel kopflose Mystik getrieben. Sie scheinen gerne zu „hoch", als dass sie secirt werden könnten.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" ist das mutige, offene Bekenntnis eines von der Verantwortlichkeit für die Gesamtheit durchdrungenen Menschen. Mancher wird sie nicht Religion nennen; sie hat auch, wie es scheint, der Religion nichts Eigentümliches gerettet; sie könnte sich gerade so gut „Ethik" nennen. Und doch kann sie dem Theologen Unschätzbares leisten; sie weitet seinen Blick und das ist gleichbedeutend mit dem anderen: sie macht ihn frei von Vorurteilen und — Angst. Werden sich ähnliche Stimmen mehren? oder wird sie von selbst oder künstlich unterdrückt (zu dem auch das sog. Totgeschwiegenwerden gehört) sterben? — — — — Wenn nur nicht dem Ganzen zum Schaden, uns zur Schande!

Elberfeld. Dr. Emil Koch.

Bernhard Duhm, Das Geheimnis in der Religion. Vortrag. Freiburg und Leipzig 1896. 32 S.

Unser Blick wird vom Herrn Verfasser auf einen Bestandteil der Religion gelenkt, mit dem wir heutzutage für uns nicht mehr viel anzufangen wissen: auf die Ekstase. Freilich ihm ist sie kein blosser Bestandteil ehemaliger Religion oder Religionen, sondern das Wesen der Religion. Wie konnte man doch nur — so fragt er — das religiöse Bewusstsein des gewöhnlichen Frommen, des Nicht-Ekstatikers, zum Ausgangspunkt der Religionsforschung machen! ist Religion doch keine Lehre und keine subjective Überzeugung, obgleich sie Beides hervorbringt, sondern eine historische Realität, die also auch in der Geschichte studirt werden muss! (S. 29 f. 6.) Was soll man dazu sagen? Eine historische Realität ist die Religion gewiss und die Ekstase spielt eine Rolle in manchen ihrer Arten und

Formen, aber sie ist kein in allen wiederkehrender, stetiger Bestandteil derselben. Die Gottheit erscheint den Menschen nach dem Mythus oft, ohne dass eine Ekstase bei diesen einträte. Ein „beständiges Denken an die höhere Welt", festes Vertrauen auf Gott, Andacht oder auch geheimnisvolle Ceremonieen stellen nach anderen Auffassungen — ohne dass von Ekstase die Rede wäre — den Connex der Gläubigen mit Gott her. Selbst der Herr Verfasser umgeht für seine Privatreligion „das dämonische Element", wenn er ihr Geheimnis in dem Gebet findet, bei dem der Mensch „die Antwort Gottes vernimmt, eine Antwort vielleicht in unaussprechlichen Worten, aber eine reale Antwort" (32) — wenn er es ferner in der seelenerschütternden Ahnung: ich stehe vor dem lebendigen Gott! erfahren werden lässt (ibid.). Ein Bestandteil aber, der nicht immer und überall bei in Frage stehenden Erscheinungen wiederkehrt, kann nicht ihr Wesen ausmachen, wenn ihn auch individuelle Vorliebe dazu stempeln möchte. Das stete Wiederkehren muss von ihm verlangt werden und nicht nur das. Das Wesen nimmt in einer zweiten Bedeutung die Färbung der Wahrheit an. Insofern ist für jedes Individuum das Wesen der Religion identisch mit ihrer Wahrheit, mit ihrer Haltbarkeit. Der in allen Formen wiederkehrende Bestandteil wird damit einer neuen Verarbeitung unterworfen; er wird nach den Gesichtspunkten, die sich im Laufe des Nachdenkens als beste Kriterien erwiesen haben, „gerichtet". Man sieht nicht mehr darauf, wie man ihn als Substrat gewonnen, aus welchen Hüllen man ihn herausgeschält hat — abgesehen von allen geschichtlichen Zuthaten steht er jetzt da, um die Probe auszuhalten. Vielleicht besteht er sie nach allen Seiten, vielleicht aber auch nur nach einigen Beschneidungen oder Umänderungen, vielleicht fällt er sogar in seiner Gesamtheit. Sei dem, wie ihm wolle — das in diesem Sinn Haltbare ist das Wesen in seiner zweiten Bedeutung, in der es mit Wahrheit zusammenfällt. Es ist das Wesen, und mag es gegenüber dem Geschichtlichen, aus dem es gezogen wurde, ein noch so „willkürlicher Begriff" sein. Davon fühlt es sich durchaus nicht getroffen. So ist es eine Stärkung der Religion und die einzig mögliche Art, sie auf die Dauer zu retten, sie zur Weltanschauung zu erheben.

Wir kommen damit auf ein „Gesetz", wie Menschen sich einer Erfahrung gegenüber verhalten. Zuerst muss die Erfahrung gemacht werden, in welchem Sinne das „Leben" immer der

Wissenschaft voraufgeht, in welchem Sinne also keine Wissenschaft voraussetzungslos ist. Selten kommt es gleich zum Nachdenken darüber, weil man durch Sorgen und andere Interessen „abgelenkt“ wird, oder weil man unfähig ist, darüber nachzudenken. Die betreffende Erscheinung hat einen so erfasst, ergriffen, überrascht, dass man nicht zum Nachdenken darüber kommt. Man ist dazu zu aufgeregt. So auch bei der Ekstase. Ekstatiker wie diejenigen, welche ihm zusehen oder auf ihn hören, sind von dem Gedanken (der Voraussetzung) durchbebt: Jetzt verhandelt Gott mit einem Menschen! Erst nach längerer Gewöhnung, bei dem einen früher, beim andern später tritt das Nachdenken über jene Erfahrung ein. Nun wird sie geprüft in der eben angedeuteten Weise. Erweist sie sich irgendwie als haltbar, so wird sie auch allgemein anerkannt, damit ein Factor der augenblicklichen „Weltanschauung“. Wenn nicht, so bleibt auch dieses aus, bis es vielleicht einem Individuum gelingt, aus der alten Erfahrnng (bei uns: aus der Religion) einen neuen, haltbaren Bestandteil aufzuweisen. Jede Wissenschaft bietet davon Beispiele. Dieser Process, schon an sich mannigfaltig, wird noch reicher dadurch, dass dem einen Individuum das als haltbar erscheint, was der andere verwirft. So entstehen Discussionen. Sie werden ganz richtig mit dem Wogen des Meeres verglichen. Welle drängt sich auf Welle, und kaum tritt Windstille ein, so kommt von anderer Seite ein neuer Anstoss. Und wer noch weiter sucht, findet auch leicht Stürme, Brandungen, Ebbe und Flut bei ihnen.

Doch viele werden mit dem Herrn Verfasser eine Berufung einlegen. Sie werden an die Genies und das Abnorme bei ihnen erinnern, sowie daran, dass bei einer Untersuchung über die Kunst doch notwendig vom künstlerischen Schaffen die Rede sein müsste (S. 30. 13). Gut! Dass Genie und Künstler schwärmen, Ekstatiker rasen, ist unumstössliche Thatsache. Aber ist das von uns bezweifelt worden? Durchaus nicht! Wenn nur alle drei leistungsfähig sind; wenn nur das Genie Brauchbares, allen Einwürfen Widerstehendes, Wahres, der Künstler Erhebendes, Angenehmes, Erziehendes produciren, wenn nur der Ekstatiker wirklich Gott „sieht und hört“ und uns von seinem Dasein und Willen voll und ganz überzeugt! Dann haben Alle Haltbares zu Tage gefördert; ihre Gaben werden Gemeingut. Aber das „Abnorme“, das Schwärmen und Rasen werden wir ohne jene Leistungen nicht schätzen. Wer nichts oder Falsches damit hervorbringt, den werden wir „dämpfen“, und wer es noch nicht hat, dem werden wir's nicht künstlich anerziehen,

von der Hoffnung beseelt, er möchte vielleicht etwas damit leisten. Wir kennen doch unsere „eingebildeten Kranken“ in der Kunst.

Immer die Frage: Was für Haltbares leistet die Ekstase? Und das leitet zu der anderen, psychologischen im engsten Sinne: Was ist Haltbares an der Ekstase? Die Ekstase kann nämlich manches leisten. Sie kann Träge aufrütteln, Müde erheben, Verstockte brechen, Schwankende festigen. Leistet sie das aber als religiöse Ekstase? Oder vollführt das nicht auch eine verwandte Erscheinung, die Begeisterung, wenn sie dem „Bedürfnisse“ der Menschen, auf die sie wirken soll, entgegenkommt! So fragt sich's denn: Welche Bürgschaft, welchen zureichenden Grund für die Wahrheit und Haltbarkeit ihrer eigentlichen Producte bietet die Ekstase. Und das führt darauf, sie selbst zu beschreiben. — Sie wird S. 11 als „klares Bewusstsein mit erhöhtem Wahrnehmungsvermögen, doch ohne die gewohnte Herrschaft über den Willen“ dargelegt. Ein klares Bewusstsein im gewöhnlichen Sinne kann aber nicht gemeint sein; sonst hätten wir eben keine Ekstase. Die Zeitgenossen beschreiben zudem den Zustand als einen „sinnlosen“, „trunkenen“. Nur die Klarheit und Bestimmtheit der Bilder, die der Seher schaute, im Gegensatze zu den verworrenen Traumbildern oder schwachen Erinnerungen darf darunter gedacht werden. Wichtiger ist das zweite Merkmal: das erhöhte Wahrnehmungsvermögen. Eine genaue Untersuchung und Erledigung desselben sollte der Theologie vor allem am Herzen liegen. Offenbar besagt es, dass neben dem Wahrnehmen der sinnlichen Welt eine menschliche „Function“ existirt, die uns auch die religiösen Gegenstände wahrnehmen lässt und uns wie die gewöhnliche Wahrnehmung eine Garantie für die Wirklichkeit und Wahrheit des Wahrgenommenen giebt. Aber giebt es eine solche Function? Liegt nicht vielmehr eine Deutung, eine Voraussetzung vor, wenn wir die Ekstase als das Erkenntnisorgan der religiösen Welt hinstellen? und zwar eine Deutung und Voraussetzung, die mit der Beschreibung der Ekstase ebensowenig zu thun hat wie die „Seelensubstanz“ mit der Beschreibung des Bewusstseinslebens?! Und wenn die Ekstatiker, „Personen ersten Ranges“, sie selbst vertreten — kann ein Mensch nicht irren in betreff von Dingen, die er erfährt, und sei er in anderer Hinsicht ein Stern erster Grösse?! Es handelt sich also darum, ob jene Deutung und Voraussetzung richtig und haltbar, nicht blos eine Theorie ist. Das erfordert eine genaue Beschreibung im Anschluss an die historischen Aussagen über die Ekstase sowie an augen-

blicklich noch vorkommende gleiche oder verwandte Erscheinungen. — Aber wird die Wissenschaft das dämonische Element erklären können? Stösst sie nicht bei der Frage, ob „die Ekstase objectiv verursacht oder Illusion sei", wiederum auf einen „irrationalen Rest"? Uns scheint es nicht so. Wer freilich das „erhöhte Wahrnehmungsvermögen" als Erkenntnisorgan der übersinnlichen Welt gegen seine und der Anderen Erfahrung um jeden Preis halten möchte und um das zu thun, nicht die schwierigsten und complicirtesten Theorieen und Speculationen scheut, der sieht schliesslich nichts als „Irrationales", zumal wenn er es auch noch zum „Unbewussten" stempelt (S. 30). Wagen wir es einmal, der Ekstase festen Blickes ins Auge zu sehen, sie zu beschreiben! Je mehr uns das gelingt, um so mehr ist sie erklärt; denn Erklären ist ja nichts anderes als Beschreiben, wenn auch manche immer noch glauben, Erklärungen müssten etwas kolossal Geheimnisvolles enthalten, ganz was anderes jedenfalls als Beschreibungen.

Herausheben möchten wir endlich noch etwas, was im Vortrag vielfach angedeutet wird. Es ist die Verdrängung der „lebendigen" Ekstase durch „kirchliche" Institutionen, die Verdrängung des Ekstatikers durch Gelehrte, Priester und Laien. Ehe eine „Idee" (worunter wir keinen abstracten Begriff verstehen, sondern concrete Erscheinungen, wie etwa die Religion) vor das Forum genauer Prüfung gezogen wird, hat sie meistens schon eine grosse Entwickelung hinter sich. Sie hat, war sie bedeutend genug, verschiedene Individuen, Familien, Völker vereinigt und eine eigene „Institution" hervorgerufen, durch die die Menschen jene Idee festzuhalten und womöglich noch zu verbreiten suchen. Dadurch hat die Idee etwas Imposantes erhalten — sie ist eine Macht in der Welt geworden, und man wird es ihr kaum verdenken, wenn sie diese Macht anwendet, um sich auch vor der genauen Prüfung, der „Kritik" zu retten. Die Idee ist nicht mehr Einzelerscheinung, die sich so leicht von der Zeit verwischen liesse. Sie ist Allgemeingut geworden. Freilich bleibt sie nun nicht mehr so, wie sie war. Dieses Glück oder — Unglück trifft ja auf kein Ding, auf keinen Gedanken in der Welt zu. Auch nicht auf die Ekstase. Was der „Ekstatiker „erlebt" hat, greifen die „kirchlichen" Gelehrten auf, um es zu erklären, zu lehren — und zu bereichern; das greifen die Priester auf, um das Volk im Gottesdienst zu „üben"; das greifen die Laien auf, um in „ein Verhältnis zu Gott", das vorher für sie nicht möglich gewesen (S. 12), zu kommen. So werden die Worte, Gedanken des Ekstatikers Allgemeingut;

aber sie erleiden nun auch eine Umwandlung. Gelehrte, Priester, Laien — alle drei haben ihre eigentümliche Entwickelung, abgesehen von ihrer Frömmigkeit. Die Factoren derselben, ihre „weltliche“ Bildung, ihre politischen, nationalen, egoistischen Bestrebungen wachsen mit der Frömmigkeit zusammen. Sicher, dass letztere viele Elemente der ersteren zerstört, sicher aber auch, dass sie selbst unter dem „Drucke“ jener anders wird. — Religion ist wie alles Menschliche eine veränderliche Grösse. Dass früher einmal die Ekstase in ihr eine Rolle spielte, machte sie darum nicht zum Wesen derselben. Der Keim ist nicht das Wesen der Pflanze oder des Baumes. Man wird wohl an ihn erinnern, wenn man die Entwickelungsgeschichte dieser schreibt.

Der gedankenreiche Vortrag sei warm empfohlen.

Elberfeld. Dr. Emil Koch.

Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453). Zweite Auflage, bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard, o. ö. Professor an der Universität Würzburg, (und) H. Gelzer, o. ö. Professor an der Universität Jena. München 1897. XX und 1193 S. 8°. (= Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, Bd. IX, 1. Abteilung).

Schwerlich hat ein streng wissenschaftliches Werk in seiner der ersten nach nur wenigen Jahren folgenden zweiten Auflage so gewaltig an Umfang zugenommen, wie Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Litteratur. Der Umfang ist von 495 S. auf 1193 S. gestiegen, gewiss ein sehr stattlicher Zuwachs. Veranlasst ist dieser nicht bloss durch die sorgfältigen, alle seit sechs Jahren erschienenen Arbeiten und Forschungsergebnisse auf byzantinischem Gebiete gewissenhaft benutzenden Erweiterungen und Zusätze Krumbacher's, zu denen ausser einigen Kapiteln über die Fachwissenschaften (S. 605 bis 638) noch eine sehr eingehende „Allgemeine Bibliographie“ (S. 1068—1144) hinzugekommen ist, sondern durch die Beiträge seiner beiden Mitarbeiter. Gelzer hat eine höchst dankenswerte Übersicht über die byzantinische Kaisergeschichte geliefert (S. 911—1167), Ehrhard den der ersten Auflage fehlenden, von mir auch an dieser Stelle (Bd. XXXIV, S. 478 ff.) schmerzlich vermissten Abschnitt über die Geschichte der byzantinischen Theologie hinzugefügt. Dass das Werk in zweiter Auflage somit in allen

seinen Teilen eine wirklich vermehrte und verbesserte ist, braucht eigentlich nicht erwähnt zu werden, so selbstverständlich ist es bei einem so zielbewusst fortschreitenden und umsichtig weiterarbeitenden Gelehrten wie Krumbacher. Auch auf das Werk als Ganzes mit allen seinen neuen, grundlegenden Gedanken näher einzugehen, ist den Lesern dieser Zeitschrift gegenüber völlig unnötig. Habe ich doch an dieser Stelle in einem besonderen Aufsatz „Karl Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Litteratur“ (Bd. XXXIV, S. 464—482), vielleicht als der erste in deutschen Landen, die erste Auflage dieses bahnbrechenden Werkes mit Freuden begrüsst, die Eigenart und hohen Vorzüge desselben eingehend geschildert und der Erwartung eines Aufschwungs und lebendiger Förderung der byzantinischen Studien, denen ich an derselben Stätte so oft vorher begeistert das Wort geredet, zuversichtlichen Ausdruck gegeben. Nur des theologischen Abschnitts sei hier noch mit einigen Worten gedacht. Krumbacher hat in Ehrhard einen sehr tüchtigen, für seine schwierige Aufgabe durch umfassende handschriftliche Studien in besonderer Weise ausgerüsteten Mitarbeiter gefunden. Es ist ihm gelungen, das gewaltige, durch verhältnismässig wenige Vorarbeiten und mangelnde Textesveröffentlichungen recht unübersichtliche Gebiet, soweit es bis jetzt möglich ist, zu durchforschen, sachlich zu ordnen (Einleitung S. 37—46, A. Dogmatik und Polemik S. 46—122, B. Exegese S. 122—139, C. Asketik und Mystik S. 139—160, D. Geistliche Beredsamkeit S. 160—176, E. Hagiographie S. 176—205, F. Katenen S. 206—218) und die Vertreter der verschiedenen Gebiete wissenschaftlich scharf zu erfassen und mit tief eindringendem Verständnis und mildem, massvollem Urteil die zahlreichen Verhandlungen und Streitigkeiten zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche, nicht zum wenigsten auch die bisher ziemlich unbekannten, von der abendländischen Theologie ausgehenden Einwirkungen auf die byzantinische Theologie zur Darstellung und Anschauung zu bringen. Aber niemand besser als Ehrhard weiss es und lässt es fort und fort zum Ausdruck kommen, wie viel uns auf diesem Gebiete zu einer vollen Erfassung und Durchdringung der byzantinischen Theologie noch fehlt, wie viele Werke ausgezeichneter byzantinischer Theologen noch im Staube der Bibliotheken vergraben liegen und nur der geschickten Hand eines kundigen Herausgebers harren. Um so dankbarer sind wir ihm für das, was er uns schon jetzt geboten. Um nicht das zu wiederholen, was ich in einer eingehenderen Besprechung in der Theolog.

Literaturztg. ausgeführt habe, verweise ich auf diese und lasse nur noch einige Bemerkungen folgen.

Zu dem Abschnitt über Nikolaos von Methone S. 85 ff. (vgl. S. 126) möchte ich auf meine „Dionysischen Bedenken“ (Theol. Stud. u. Krit. 1897, S. 381—409) aufmerksam machen. Hier habe ich (S. 388) aus lange verlegten Briefen A. Jahn's (vom Juni 1889), die mir erst kürzlich wieder in die Hände fielen, mitteilen können, dass nicht Russos, sondern eben dem greisen Berner Gelehrten die Ehre der Entdeckung gebührt, dass des Gazäers Prokopios Schrift gegen Proklos in Nikolaos' von Methone Prokloswiderlegung (*Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*) uns noch vorliegt und dass — wie Jahn meinte — „Nikolaos von Methone die Schrift des Prokopios wider Proklos ganz oder grösstenteils unter eigenem Namen wieder aufgetischt“ hat. Dass ebenso wie Ullmann's bekannte Abhandlung über Nikolaos von Methone (Theol. Stud. u. Krit. 1833, S. 647—743) auch meine denselben Byzantiner behandelnden Arbeiten (Ztschr. f. Kirchengesch. IX, S. 405—431, 565—590 u. Byz. Ztschr. I, S. 438—478) jetzt „antiquirt sind“ (S. 87, unter Nr. 2), kann ich nicht zugeben. Für Ullmann trifft das zu, weil er seine ganze Darstellung der Theologie des Nikolaos auf die Prokloswiderlegung gründete, die eben nicht Nikolaos' geistiges Eigentum ist. Meine Arbeiten gehen wesentlich darüber hinaus. Ich habe in der letzteren (Byz. Ztschr. I) die in den erstgenannten Aufsätzen (Ztschr. f. Kirchengesch.) niedergelegten Forschungsergebnisse verwertet und auf Grund derselben und der durch die eifrigen Bemühungen der beiden Hellenen Simonides und Demetrakopulos fast vollständig zusammengebrachten schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Nikolaos zum erstenmal in engem Anschluss an die Überlieferung eine zusammenhängende Darstellung des schriftstellerischen Wirkens und der theologischen Lehrmeinungen des methonensischen Bischofs gegeben. Nachdem ich die Lebenszeit des Nikolaos genauer so bestimmt, dass die Geburt desselben in das letzte Drittteil des 11. Jahrhunderts, etwa in die Regierungszeit des Kaisers Nikephoros III. Botaniates (1078—1081) oder Alexios I. Komnenos (1081—1118) zu verlegen, sein Tod um das Jahr 1160 anzunehmen ist, habe ich über Heimat, Ort der Wirksamkeit und Bildung des Nikolaos gehandelt. An der Hand der a. a. O. zeitlich geordneten Schriften desselben, aus denen nur die Schrift wider Proklos und die auf diese bezüglichen Erörterungen auszuscheiden sind, habe ich sodann eine Darstellung der hauptsächlichsten theologischen Gedanken des

Bischofs von Methone entworfen, indem ich, überall, wo sich die Veranlassung bot, deren Zusammenhang mit Gregorios von Nazianz und Dionysios aufweisend, es nicht unterlassen habe, darauf aufmerksam zu machen, dass seine letzten schriftstellerischen Kundgebungen, die in den Streit mit Soterichos Panteugenos fallen, deutlich ein Erlahmen der geistigen Kraft erkennen lassen. Ich will mit Ehrhard (S. 86/87) nicht um den Ausdruck rechten, der die Veranlassung des Nikolaos, sich des Gazäers Schrift anzueignen und zu seiner Zeit unter seinem Namen ausgehen zu lassen, zutreffend kennzeichnet. Wenn es ihm aber — und das bezieht sich auf S. 126, wo er über Prokopios von Gaza handelt — „nicht feststeht, bis zu welchem Grade Nikolaos ihre ursprüngliche Gestalt beibehalten hat“, so kann ich nunmehr auf meine Abhandlung „Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos“ (Byz. Ztschr. VI, S. 55 bis 91) hinweisen, in der es, wie ich glaube, mir gelungen ist, den zwingenden Beweis zu führen, dass Nikolaos von Methone, von dessen Unselbständigkeit zu meinen schon früher (a. a. O.) zusammengestellten Beweisen Ehrhard (S. 86) noch einen weiteren in der Thatsache hinzufügt, „dass auch drei weitere Abhandlungen des Nikolaos über die göttliche Vorherbestimmung der menschlichen Lebensgrenze der Hauptsache nach auf die Schrift des Patriarchen Germanos von Konstantinopel *Περὶ ὅρου ζωῆς* zurückgehen“, des Gazäers Prokopios Schrift voll und ganz ausgeschrieben hat, ohne sich nur die Mühe zu nehmen, die zahlreichen Spuren der Vergangenheit, die seiner Vorlage Zeichen lebendiger Gegenwart waren, zu tilgen. — Zu S. 171, 3 endlich (vgl. auch Krumbacher's Ausführung S. 741, 3) vermisse ich die Anführung und Benutzung meiner Arbeit über „Johannes Mauropus“ (Byz. Ztschr. II, S. 461—493), was wohl nur auf einem Versehen beruht. In dieser längeren Abhandlung über den Bischof von Euchaïta habe ich auf Grund der von P. de Lagarde zum erstenmal herausgegebenen Gedichte, Reden und Briefe des Johannes, sowie der bei Gelegenheit der Anzeige, Beurteilung und Benutzung dieser Ausgabe in verschiedenen Zeitschriften geäusserten Meinungen, in durchgängigem Gegensatz gegen die von Krumbacher (S. 741) allein angeführte „biographische Studie“, welche Dreves S. J. über Mauropus in den „Stimmen aus Maria-Laach“ (XXVI, 2, S. 159—179) veröffentlichte, ein die Lebensumrisse des Mannes, sein Verhältnis zu Kaiser Konstantinos Monomachos, Psellos, Michael Kerullarios, sowie seine Lehrerthätigkeit und schriftstellerische Persönlichkeit schärfer ab-

grenzendes Bild entworfen. Ermöglicht ward dies zumeist durch genauere Fassung des Sinnes und Zusammenhanges in einigen Gedichten und Reden des Johannes und in brieflichen und rednerischen Äusserungen des Psellos. Gleichwohl habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass trotz der bisherigen Bemühungen in dem Leben und der schriftstellerischen Thätigkeit des Mannes noch so manches dunkel und der Forschung noch unendlich viel zu thun übrig bleibt.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Friedr. Jul. Winter (Lic. th., Pfarrer in Meissen), D. Karl Friedrich August Kahnis. Ein theologisches Lebens- und Charakterbild, seinen ehemaligen Schülern dargeboten. Festschrift des theologischen Studentenvereins in Leipzig. Leipzig 1896. 8. S. IV und 97.

Das Büchlein will nicht eine kritische Würdigung der theologischen Anschauungen und der wissenschaftlichen Arbeiten des verewigten Domherrn Kahnis geben, sondern eine Anamnesis für seine zahlreichen Schüler. Kahnis war der Sohn eines bürgerlichen Schneidermeisters in Greiz, den doch über den kleinbürgerlichen Horizont ein lebhaftes Interesse für den Oberhofprediger Reinhard erhob. Seinen Namen, im Reussischen mehrfach vorkommend, führt er auf das Slavische Kanecz = Eber zurück. Petrus Canisius (Kanes) ist hiernach sein Namensvetter gewesen. Von seinen Jugendlehrern konnte Eduard Schorch, nachmals Kirchenrat in Schleiz, dem S. 7 erwähnten v. Mansbach'schen Hause verschwägert, welcher gern seines ehemaligen Schülers gedachte, namentlich aufgeführt werden. Er studirte in Halle Philologie, Philosophie und Geschichte. Mit dem Kirchenglauben zerfallen, an der Religion selbst irre geworden, suchte er Befriedigung in der Philosophie. „Wenn er,“ sagt unser Verfasser S. 75, „die Antwort (auf die Frage nach der Wahrheit) in der Philosophie suchte, so konnte es eben nur eine dem Leben voll zugewendete, wie die Hegel'sche, sein.“ Es ist nicht nötig, dieser Kennzeichnung der Hegel'schen Philosophie, als einer dem Leben voll zugewandten, die Urteile von Philosophen, die in Hegel den alles in Formeln versteinernden Weltweisen, einen dialektischen Vampyr des inneren Menschen erkannten, entgegenzuhalten. Der Verfasser führt S. 10, und zwar ohne ein Zeichen der Missbilligung, Kahnis selbst als Zeugen an, dass die Hegel'sche Philosophie das Recht des unmittelbaren Lebens verkümmere, das Leben im Be-

griff verdampfe. Wenn Kahnis von sich sagt: „Das Unendliche wehte mich an als Geist der Kraft in dem Urgestein der Erde, sah mich an als ewige Liebe in den zarten Äuglein der Primeln, als unendliche Schönheit in den unerschöpflichen Übergängen, in denen jede Gattung durchcomponirt ist, wies mich nach oben in die himmelstrebenden Äste der Bäume, zeigte mir aus der Ferne seine Unendlichkeit in den blauen Düften, in die alles verschwebt“, so glaubt man einen Schellingianer zu hören. Damit steht im Einklang, was S. 17 mitgeteilt wird, dass unter den Berliner Universitätsprofessoren ihn (Kahnis) insbesondere Steffens, der Naturphilosoph, „eine ihm offenbar verwandte Natur“, angezogen habe. Wenn er gleichwohl nicht Schelling's, auf welchem ihn auch „der romantische Zug seines Wesens“ (S. 67) verwies, sondern Hegel's Fahne folgte, so erklärt sich das aus dem Umstande, dass eben nicht mehr Schelling, sondern Hegel, der Spätergekommene, dominirte. Es hatte, wie für viele Andere, so für Kahnis etwas Bestrickendes, als „ein Wissender einer Aristokratie von Geistern anzugehören, welche die bevorzugten Organe der grossen Entwickelung seien“. Aus diesem Nebellande führte ihn ein „Historiker von hervorragender naturwüchsiger Geisteskraft, Leo — Kahnis erinnerte gern daran, dass er (wer? Leo oder Kahnis?) der Erfinder des Wortes naturwüchsig sei“. Anderwärtsher ist bekannt, dass Leo dieses Wort 1833 in den deutschen Sprachschatz eingeführt hat. Neben Leo wirkte Tholuck entscheidend auf Kahnis ein. „Eine höhere Hand durchbrach das Alte. In einer dunkeln Nacht rang er sich durch all die fesselnden und niederhaltenden Mächte seiner Seele hindurch, bis er den Sieg gewann und im Geiste das Kreuz Christi mit beiden Händen erfasste, auf seine Kniee niedersank und ausrief: „Ich weiss, dass mein Erlöser lebt“ (S. 12). Der Angriff der Hallischen Jahrbücher auf Leo, Tholuck, Erdmann entflammte ihn zu seiner Erstlingsschrift „Dr. Ruge und Hegel“ (1838), ganz im kraftgenialischen Style Leo's geschrieben. Er hat aber nicht blos die Angegriffenen gegen die neuen Marktschreier einer abgestandenen Aufklärung verteidigt, sondern es auch für eine Ehrensache der deutschen Nation erklärt, das grosse geistige Erbe Hegel's, des unsterblichen Meisters deutscher Wissenschaft, den Händen unmündiger, mutwilliger Buben zu entreissen. Dies hat ihn jedoch nicht gehindert, eine in der Evangelischen Kirchenzeitung erschienene Beurteilung der Hallischen Jahrbücher abfällig als Ausfluss einer jungen Richtung zu erklären, die „man wegen ihres geistigen (geistlichen?) Hochmutes, dünkelhaften,

aufdringlichen Wissens, seichten Absprechens nur in Parallele setzen kann mit den Leuten, die sie bekämpft". Wenn unser Biograph S. 15 meint, dass für Kahnis die Evangelische Kirchenzeitung eine grosse Anziehungskraft haben musste, so verraten die eben citirten Worte mehr Repulsion als Attraction. Thatsache ist nun allerdings, dass Kahnis, von Leo an „den Menschenkenner" Hengstenberg empfohlen, unter dessen Patrocinium in Berlin sich habilitirte. Nach vierjährigem Aufenthalt daselbst wurde er 1844 als a. o. Professor nach Breslau berufen. Er war, wie vor ihm August Hahn, als Gegenprofessor gemeint gegen den dortigen Rationalismus. Unser Verfasser bemerkt, dass das gefeierte Haupt der Breslauer Rationalisten, David Schulz, seinen Gegner Scheibel in einer „Streit- oder vielmehr Schmähschrift" in gewaltsamer und gehässiger Weise behandelt habe (S. 19). Schulz redet allerdings von Finsterlingen, frömmelnden Schwächlingen, die am Pips unserer Zeit kränkeln, apokalyptischen Phantastereien und unchristlichen Abgeschmacktheiten. Um der Parität willen fügen wir hinzu, dass andrerseits Scheibel bei der Union ägyptische Zauberei, teuflische List und Lügenkunst thätig sah, in der reformirten Kirche eine Buhlerin im Isisschleier. In seiner Disputation pro loco „De Spiritus sancti persona capita duo" hatte Kahnis mit gewichtigen Gründen die Persönlichkeit des h. Geistes in Abrede gestellt. Bald darauf (1847) ist er in seinem Buch „Die Lehre vom h. Geiste" zur entgegengesetzten Ansicht gekommen. „Was ich nicht gut gemacht habe, hat Gott gut gemacht. Er hat mich auch in diesem Punkte (nämlich wie in der Lehre vom h. Abendmahl) zur Klarheit geführt. Die Kirchenlehre hat sich mir auch hier bewährt." Nachmals, als das in Kahnis vorhandene Element der Bewegung die Fesseln wieder sprengte, hat er wohl die Persönlichkeit des h. Geistes festgehalten, aber nicht seine volle Göttlichkeit, und ist damit aufs Neue der Kirchenlehre untreu geworden. Dem Beispiele Guericke's folgend, trat er nach abgelegtem Colloquium in die separirte Gemeinde ein. „Fragen Sie mich, was mich zum Lutheraner gemacht hat und was mich mit himmlischen Ketten an das lutherische Bekenntnis schliesst, so muss ich sagen: die Überzeugung, dass die Rechtfertigung aus dem Glauben der Mittelpunkt des Christentums ist." Durch seinen Übertritt in Preussen missliebig, dazu ohne Kathedererfolge, war ihm seine 1850 erfolgte Berufung nach Leipzig an Harless' Stelle wie eine Erlösung. Bei der damaligen Zusammensetzung der Leipziger Facultät vermisste er indess immer schmerzlicher theo-

logisch gleichgesinnte Männer, mit denen er Hand in Hand gehen könnte. Daher als 1856 an ihn ein Ruf nach Erlangen erging, machte er sein Bleiben davon abhängig, dass bei der nächsten Vacanz ein Mann seiner Richtung berufen werde. Die Bedingung wurde ihm erfüllt durch die Berufung von Luthardt (1856). Als 1867 auch noch Delitzsch durch „den starken Magnet seiner Liebe" nach Leipzig gezogen wurde — es ging damals die Rede, dass Delitzsch auch einer eventuellen Berufung nach Jena zu folgen bereit gewesen wäre —, da war das Gefühl der Vereinsamung von ihm genommen. „Er erlebte eine grosse Freude und wohl die Erhörung auch manchen Gebets." Im Anfang hat er auch noch in Leipzig „der ihm in Breslau zur Lebenssache gewordenen confessionellen Bewegung seine thätige Teilnahme" zugewendet, indem er wiederholt den Synoden der separirten Lutheraner in Preussen beiwohnte, für den Wert des Bekenntnisses in der Missionsarbeit eintrat und das entscheidende, die Einheit der Kirche begründende Recht desselben betonte gegenüber der Union, ihrem schillernden Synkretismus und ihrem „Marschall" Nitzsch. Beyschlag in seiner unlängst erschienenen Selbstbiographie[1]) bemerkt dazu (S. 527): „Der ehrwürdigste unter den lebenden deutsch-evangelischen Theologen wurde von einem jugendlichen Heisssporn des Confessionalismus, an dem später, als er freier denken gelernt, Hengstenberg die wilde Nemesis vollzog, öffentlich auf romanisirende Ketzerei verklagt, weil er nicht mit den Orthodoxen des 17. Jahrhunderts lehrte, dass Gott das Rechtfertigungsurteil über den Gläubigen, anstatt es ihm ins Herz zu sprechen, lediglich für sich behalte." Für Kahnis kam bald hernach die Zeit, wo er, wie unser Verfasser sich ausdrückt, ökumenischer denken lernte, wo der Christ im Lutheraner zur Geltung kam. Derselbe Kahnis, der — was unser Verfasser nicht erzählt — 1847, die homerische Unglücksprophetie über Troja copirend, geweissagt hatte: „was die feste Burg der protestantischen Einheit, den Gustav-Adolphverein, anbetrifft, so sehe ich klar den Tag kommen, wo diese Veste wird fallen" —, tritt jetzt als

[1]) „Aus meinem Leben. Erinnerungen und Erfahrungen der jüngeren Jahre." Halle 1896. Der Verfasser führt die politischen und kirchlichen Ereignisse seiner ersten Lebensperiode in interessanter Beleuchtung an uns vorüber bis zu der Übernahme der Hofpredigerstelle in Karlsruhe. Seinen Austritt aus dem preussischen Staatsverbande begleitete Herr v. Raumer anstatt eines Dankes mit einer bureaukratischen Kränkung, vom Verfasser mit einem für diplomatische Ohren nicht berechneten Ausdruck als ausgesuchteste Ungezogenheit bezeichnet.

Festprediger in Versammlungen des Gustav-Adolphvereins auf. Aus dem Alt- und Gnesiolutheraner ist ein Neulutheraner geworden. Wenn er nunmehr wieder und wieder betont, dass der Confessionalismus nicht einfach Rückkehr zu dem Standpunkt des 16. und 17. Jahrhunderts sein dürfe, wenn er anstatt Repristination Reproduction, Vertiefung, Fortbildung, Besserung der Kirchenlehre aus dem ewigen Wesen des Christentums fordert, wenn er die Gültigkeit der Bekenntnisse auf ihren wesentlichen Inhalt einschränkt, so ist das die oft vernommene Losung der Erlanger Schule. Sein ernstes Wort: „Es giebt eine Orthodoxie, von der man sagen kann, dass sie dem Herrn ein Greuel ist“, könnte auch Baumgarten gesprochen haben. 1854 erschien zum erstenmal „Der innere Gang des deutschen Protestantismus“, das elegant geschriebene, vielgelesene Buch, von welchem Rückert der Jenenser sagte, dass es ihn mit Kahnis ausgesöhnt habe, noch mit der Beteuerung: „Unsere Krone ist unser Bekenntnis.“ In der zweiten Auflage von 1860 ist sie gestrichen. Endlich kam 1861 seine Dogmatik, welche, Kirchenlehre und Wahrheit als zweierlei auseinanderhaltend, ein Christentum verkündete, nicht auf dogmatische Begriffe gestellt, unausgleichbare Widersprüche in der h. Schrift statuirte, in der Trinitätslehre auf die vornicänische Zeit zurückging — nur der Vater ist Gott in des Wortes einziger Bedeutung —, in der Abendmahlslehre wenigstens Luther's Auslegung preisgab. Da rief Hengstenberg seinem alten Freund und Mitarbeiter, dem er eine Berufung nach Berlin in sichere Aussicht gestellt hatte (S. 29), nun abgefallen wie Salomo, zu: ich kenne Dich nicht. Er hat sich mannhaft gegen ihn verteidigt, daneben dem über seinen Abfall klagenden Pastor Münkel zugerufen: „die theologische Wissenschaft soll man nicht für einen Pudel halten, der apportirt, was fertige Pastoren ihm vorwerfen.“ S. 52 wird erzählt: „Es berührte sehr wohlthuend, dass unter (sic?) den vielen gegnerischen Äusserungen sich einmal eine Stimme für den so heftig angefochtenen Mann erhob, und die Stimme eines so bekenntnistreuen Theologen wie Delitzsch.“ Was Delitzsch's also betonte Bekenntnistreue anbelangt, so wird ein bescheidenes Fragezeichen erlaubt sein. Zur Sache selbst aber ist zu bemerken, dass doch auch Delitzsch der Dogmatik von Kahnis mit ihren „anstössigen Bravourstücken“ das Prädicat „lutherisch“ abgesprochen, den Dogmatiker selbst aber beschworen hat: „ringe weiter und versöhne den in Dir ausgebrochenen Zwiespalt!“ Unerwähnt geblieben ist die scharfsinnige Kritik der wissenschaftlichen Methode des Kahnis'schen

Werkes von Allard Pierson in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1877, S. 1 ff. und S. 193 ff. Unser Biograph nennt S. 69 Kahnis eine tief und stark bewegte Natur, der es nicht gegeben war, von einem einmal ergriffenen Punkte aus sich in gerader Linie gleichmässig und stetig zu entwickeln. Er hatte darin etwas Wahlverwandtes mit seinem Lehrer Leo, dem loyalen Freund der Extreme. Wenn aber Kahnis von kirchlicher Gebundenheit zur christlichen Freiheit fortgeschritten ist, so schlug Leo den umgekehrten Weg ein: der enragirte Burschenschafter, dem kein Rock altdeutsch genug gewesen, wurde zum Vorkämpfer der gröbsten politischen Reaction. Auf S. 95 wird uns eine abwägende Vergleichung von Kahnis und Luthardt geboten mit dem Resultat: „D. Luthardt's theologische Anschauungen sind durchgeführter, einheitlicher, geschlossener, sie sind nach der biblischen und ethischen Seite tiefer begründet.“ Eine extensivere Wirkung hat Luthardt jedenfalls geübt als Apologet, Dogmatiker und durch seine Kirchenzeitung, wenn anders die Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, von welcher sein Name als Herausgeber seit Jahren verschwunden und nur ihrem Begleiter, dem Theologischen Literaturblatt, verblieben ist, noch als seine Kirchenzeitung bezeichnet werden darf.

Kahnis' Bild ist von unserem Biographen im ganzen richtig gezeichnet, wenn er auch nicht immer die schärfsten Auslassungen von und über seinen Helden, deren einige in die vorstehende Besprechung eingeflochten wurden, zum Abdruck gebracht hat. Er hat die Porträtähnlichkeit als anmutender und zweckdienlicher der photographischen Naturtreue vorgezogen.

Wien. G. Frank.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, in dritter verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und Gelehrten herausgegeben von Albert Hauck. Erster Band. *AΩ*—Aretas. Leipzig 1896. gr. 8. S. IV und 800. Zweiter Band. Arethas von Cäsarea bis Bibeltext des NT. Leipzig 1897. 8. S. 780.

Die Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche ward von dem Kirchenhistoriker J. J. Herzog in 22 Bänden herausgegeben 1854—1868. Die zweite Auflage sollte auf 15 Bände beschränkt werden, füllte aber deren 18, erschienen 1877—1888, und vom achten Bande an trat anstatt des am

10. Sept. 1880 verstorbenen G. Plitt in die Redaction ein A. Hauck, welcher nach des Begründers Tode (30. Sept. 1882) die Leitung dieses Unternehmens allein übernommen hat. Die dritte Auflage beginnt er in dem kurzen Vorworte mit der Erklärung, dass die zweite in mancher Hinsicht mangelhaft war, z. B. über die Gegenreformation nur ungenügend Auskunft gab.

An der Richtung, welche der erste Band der dritten Auflage beurkundet, hat das Theologische Literaturblatt 1896, 51 nichts auszusetzen. Da werden die neuen Artikel, welche meist kirchenhistorisch sind, aufgezählt, ebenso die neuen Mitarbeiter, von welchen L. Lemme die Apologetik übernommen hat.

Anders urteilt in der Theol. Literaturzeitung 1897, 2 E. Schürer, welcher selbst zu den Mitarbeitern gehört und in diesem Bande die Apokryphen des Alten Testaments behandelt hat. Qualitativ erscheint ihm als das Beste das Kirchenhistorische, wie es auch das Meiste ist. Die systematische und praktische Theologie lässt er hingehen. Aber das Biblische findet er sehr einseitig und ungenügend behandelt. Für das Alttestamentliche ist allerdings bezeichnend der Artikel über Adam von Buchrucker, welcher uns belehrt, „dass in Adam ursprünglich eine Differenziirung der Geschlechter nicht statthatte. Er war nicht Mann, noch weniger Mannweib, sondern der Mensch, wie ihn Gott wollte“ u. s. w. Nur theologisch ungefährliche Artikel, wie Adrammelech, sind an Wolf Baudissin übertragen.

Das Neutestamentliche rührt meist her von Carl Schmidt, jetzt Pastor in Mecklenburg, namentlich der Artikel über den Apostelconvent. Vereinzelt sind G. Heinrici (Anathema) und W. Bousset (Apokalyptik).

Schürer vermisst unter den Mitarbeitern eine Reihe der besten Namen und sagt von dem Herausgeber: „Er wird ein festeres Vertrauen zu den Vertretern einer wirklich historischen Behandlung der biblischen Dinge fassen und sich entschliessen müssen, manche der früheren Mitarbeiter durch neue zu ersetzen, wenn die biblischen Artikel nicht weit hinter den kirchengeschichtlichen an wissenschaftlicher Qualität zurückbleiben sollen. Artikel, wie der über ‚Adam‘, sind heutzutage doch ein seltsamer Anachronismus. Als recht ungenügend muss ich auch den Artikel ‚Apostelconvent‘ bezeichnen. Der Verfasser begreift gar nicht, dass es böse Menschen giebt, welche zwischen Act. 15 und Gal. 2 Differenzen sehen, da doch alles so schön in Ordnung ist; und er verschont auch den Leser so völlig mit Aufzählung dieser schlimmen Literatur, aus welcher nur ein paar

Beispiele genannt werden zum Beweise dafür, dass die alten Irrtümer noch immer in vielfacher Verkennung nachwirken" (S. 704).

Was ich an Schürer's eigener Ausführung über die Apokryphen des Alten Testaments, bei aller Anerkennung ihrer Sorgfalt, auszusetzen habe, kann ich hier nicht ausführen. Ich fürchte aber, dass sein wohlbegründeter Tadel auch auf den jetzt vollendeten zweiten Band zum Teil zutrifft. Allerdings behandelt hier die Aufklärung E. Troeltsch, für das Patristische ist auch G. Krüger eingetreten. Gottfried Bessel wird von C. Weizsäcker besprochen, mehreres von A. Harnack und F. Loofs. Aber ob wohl J. Haussleiter, dessen Gelehrsamkeit alle Ehren wert ist, der rechte Mann war für eine neue Bearbeitung des ursprünglich von H. Schmidt verfassten Artikels über F. C. Baur? Mit „rationalistischem Bankerott" soll Baur's Erklärungsversuch der Entstehung des Christentums geendet haben!

Mag nun der Herausgeber den wohlgemeinten Rat E. Schürer's in den folgenden Bänden mehr beherzigen oder nicht, auf dem kirchengeschichtlichen Gebiete wird das jetzt von ihm geleitete Unternehmen auch in der dritten Auflage unentbehrlich bleiben.

A. H.

Bemerkung des Herausgebers.

Von Herrn Lic. th. Dr. ph. W. Staerk ist mir am 14. März d. J. eine durch des Herrn Geh. Kirchenrat Professor D. Bernhard Stade Auslassung in der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft". 1897, Heft 1, S. 213–226, veranlasste „Erwiderung" (vgl. diese Zeitschrift 1896. III, S. 459. 460) zugegangen, welche in diesem Hefte nicht mehr abgedruckt werden konnte. Eile hat es ja mit dem Abdruck auch nicht, da D. Stade's hinlänglich bekannter Ton hier höchstens durch die Redeblüte von „Hilgenfeld's Campo santo" eine Bereicherung erfahren hat.

Jena, d. 17. März 1897. A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

X.

Wer ist Gog von Magog?

Ein Beitrag zur Auslegung des Buches Ezechiel.

Von

Julius Böhmer,

Pastor in Kemnitz (Ostprignitz).

Von jeher ist es den Exegeten auffällig gewesen, dass unter den Israel feindlichen Völkern, die nach Ezechiel Jahwe's Gericht erfahren, der Hauptfeind Israels, nämlich Babel, gar nicht bedroht werde. In der Zusammenstellung der gegen auswärtige Völker gerichteten Weissagungen, welche uns in seinem Buch Cap. 25—32 vorliegen, sind zwar die nächsten Nachbaren Israels und weiter entfernte Staaten, grosse und kleine Völkerschaften angeführt, soweit sie je mit Israel in Beziehung gestanden hatten. Allein Babel als Gegenstand der Bedrohung fehlt hier ganz und gar. Vielmehr werden aufgezählt Ammon, Moab, Edom, Philistaea, Tyrus-Sidon und Ägypten: also die kleinen Nachbarstaaten Israels, die in seiner unmittelbaren Nähe wohnten und seit Alters seine Existenz bedroht hatten (Ammon, Moab, Edom und Philistaea), ferner die Phönicier, die durch ihren Welthandel zur Macht gelangt und übermütig geworden, wie andere Völker, so auch Israel durch brutales Wesen, Übervorteilung und Verhöhnung gekränkt und geschädigt hatten (Tyrus-Sidon), endlich Ägypten, der Erbfeind Israels von Anbeginn, der jede Gelegenheit wahrgenommen, soweit er

nicht durch eigene Ohnmacht gehindert war, das auf der Grenze des afrikanischen und asiatischen Erdteils gelegene, für den Weltherrscher hier wie dort gleich wichtige Ländchen des Volkes Israel zu gewinnen oder zu brandschatzen, und zuletzt in den Zeiten des niedergehenden Reiches Juda als die Hoffnung der Regierung wie des Volkes besonders verderblich geworden war.

So scheint nämlich nach Ezechiel's eigener Meinung die richtige Zählung zu sein, welche in den Cap. 25—32 sechs, nicht sieben feindliche Völkerschaften angeredet findet. Denn wenn auch Tyrus und Sidon beide besonders abgehandelt sind, so ist doch deutlich Sidon nur als Anhängsel von Tyrus betrachtet. Nicht nur ist Sidon im Verhältnis zu der Schwesterstadt Tyrus mit wenigen Worten abgethan (28, 20—23): das würde es ja mit Moab, Edom, Philistaea gemein haben. Sondern es ist auch, und das fällt schon mehr ins Gewicht, nicht der geringste Grund angegeben, warum eigentlich Sidon dem Gericht Jahwe's verfällt, was doch sonst in keinem Orakel vorkommt, es müsste denn aus dem Zusammenhang deutlich hervorgehen, und davon kann hier keine Rede sein. Die Ausleger, die daran nicht vorüber konnten, haben in der Regel sich damit geholfen, zu sagen, dass Ezechiel eben um jeden Preis die Siebenzahl seiner Weissagungen gegen auswärtige Völker habe voll machen wollen und einzig darum Sidon trotz seiner Bedeutungslosigkeit und an so bedeutungsloser Stelle eingefügt (so Ewald, Hitzig, Smend u. A.). Sie haben nur vergessen, zu erklären, warum denn der Prophet nicht lieber eine andere Völkerschaft, z. B. die arabischen Wüstenstämme, erwählte, denen wirklich ein Vorwurf aus ihrem Verhalten gegen Israel gemacht werden konnte, und sie im Namen Jahwe's bedrohte, sondern gerade das nichtssagende Sidon ohne Sinn und Zweck anführte. Vor allem hätte es Ezechiel viel deutlicher hervorheben müssen, dass es ihm wirklich gerade hier um diese sieben Völker zu thun war, abgesehen davon, dass Sidon schon zuvor wie im Vorübergehen unter Tyrus erwähnt ist (27, 8).

Nämlich in dem Verse, welcher der Bedrohung Sidons vorhergeht (28, 19), ist überhaupt keine Schlusswendung gebraucht, wie sie dem Ezechiel sonst eigentümlich ist und an der geeigneten Stelle niemals fehlt. Es ist einfach seine Regel, dass er jeden neuen Abschnitt durch diese oder jene Formel zum Anfang oder zum Schluss oder beide Male kenntlich macht. So schliesst, um nur das hervorzuheben, worauf es hier ankommt, das Orakel gegen Ammon (25, 7) mit den Worten: וידעת כי אני יהוה; dasjenige gegen Moab (25, 11): וידעו כי אני י׳, ebenso (25, 17) das gegen Philistaea, nur dass hier analog dem Schluss des Orakels gegen Edom (14: וידעו את נקמתי) der Zusatz בתתי את נקמתי בם gemacht ist. Dort nämlich, im Orakel gegen Edom, lauten die letzten Worte: נאם אדני יהוה. Das Orakel gegen Sidon, will man es 28, 23 oder 26 enden lassen, hat ebenfalls den Schluss וידעו כי אני י׳. Die Weissagungen gegen Ägypten endlich schliessen wieder (32, 32) mit der Formel: נאם אדני י׳. Es wäre daher sonderbar und widerspräche gänzlich der Gewohnheit Ezechiel's, hätte er in 28, 19 gerade die langen gegen Tyrus gerichteten Erörterungen ohne Abschluss gelassen, wenn er sie wirklich als ein selbständiges Stück, das von dem Spruch wider Sidon zu trennen sei, gefasst hätte.

Und das umsomehr, als ja der Prophet selbst innerhalb eines längeren oder kürzeren Complexes von Weissagungen, um einen Abschnitt zu bezeichnen, eine diesen herausstellende Wendung regelmässig gebraucht, z. B. um die nächstliegenden Fälle zu nennen 26, 6. 14. 21. 28, 10, selbst in dem verhältnismässig kurzen Orakel wider Ammon (25, 1—7) ist einmal in v. 5 auf diese Weise ein Abschnitt gekennzeichnet. Auch der Einwand, es handle sich 28, 19 um das Ende einer Qinah, die wie 27, 36 charakteristisch schliesse: ואינך עד עולם, hält nicht Stich; denn es widerspräche durchaus dem Stile Ezechiel's, der stets letztlich Jahwe's Heiligkeit oder Ehre bei allem, was dieser redet und thut, als obersten Gesichtspunkt betont, wenn er zum Schluss eines so wichtigen Stückes wie des Orakels gegen Tyrus —

denn dass es ihm überaus wichtig ist, ergiebt sich zur Genüge daraus, dass er ihm drei ziemlich lange Capitel widmet, mehr als dreimal soviel Worte als den vier vorher genannten feindlichen Völkern zusammen — keinen erkennbaren Abschluss in Jahwe's Namen macht. Auch über Ägypten singt er eine Qinah (32, 2), und inhaltlich ist auch, was auf die eigentliche Qinah folgt (17 ff.), durchaus noch qinahartig, und nur einen phraseologischen Unterschied bezeichnet v. 18: נהה על: gleichwohl wird der Schluss 32, 32 durch die Wendung נאם אדני יהוה deutlich gemacht.

Dazu kommt noch, dass 28, 24—26 als vorläufiger Abschluss von 26, 1 (bez. 25, 1)—28, 23 wohl angebracht sind, hingegen zu dem Orakel gegen Sidon allein in so gut wie gar keinem Zusammenhang stehen. Gerade auch dieser vorläufige Abschluss der Weissagungen wider die Heidenvölker ausser Ägypten macht daher eine einheitliche Zusammenfassung der Orakel wider Tyrus und Sidon erforderlich.

Endlich liegt es in der Natur der Sache, wenn Tyrus und Sidon als ein einziges feindliches Volk gefasst werden. Kaum bedarf es des Beweises dafür. Im ganzen alten Testament, auch schon vor Ezechiel (wie übrigens auch durchweg im neuen) bilden Tyrus und Sidon mit verschwindenden Ausnahmen eine einheitliche Grösse: vgl. die Stellen Jes. 23, 2—5. Jer. 25, 22; 27, 3; 47, 4. Joel 4, 4. Sach. 9, 2. Esr. 3, 7. 1 Chron. 22, 4. 1 Makk. 5, 15, wo allemal Tyrus und Sidon neben einander erwähnt sind. Diese stehende Verbindung wollte und konnte also der Prophet auch nicht umgehen, und er hat Sidon schliesslich nur um der Gewohnheit willen neben Tyrus erwähnt. Daher ist auch die Kürze dieser Erwähnung wohl erklärlich. Übrigens beruht jene Verbindung wohl auf dem Umstand, dass Sidon als die alte, früher hochangesehene Hauptstadt des Landes (was sie ja auch später in gewisser Weise wieder wurde) nicht leicht auf eine Stufe mit den übrigen dem Principat von Tyrus unterworfenen Städten sich stellen liess. Die Trennung von Tyrus und Sidon, die

Ezechiel beliebt, ist demnach lediglich als rhetorische Figur zu deuten.

Aus dem allem folgt, dass in dem Abschnitt Cap. 25—32 nach des Verfassers Meinung nur sechs feindliche Völker angeführt sind. Dass es sieben sein müssten, wird indess allgemein gefordert, ohne weiteres vorausgesetzt. Warum? Vieles scheint dafür zu sprechen, sogar mehr als man bisher gemeint hat. Die Zahl sieben ist nämlich für das ganze Buch Ezechiel's von ganz besonderer Bedeutung. Nicht blos dass er mehr als je seine Vorgänger die Siebenzahl citirt und symbolisch verwertet. Denn um die allbekannten Anwendungen der Zahl sieben zu übergehen, die dem ganzen alten Testament eigentümlich sind und die vom Lauf des Mondes abhängige Zeitrechnung betreffen, so hat von den kleinen Propheten nur Einer, Micha, die Zahl sieben symbolisch verwertet, und zwar nur einmal (5, 4), ebenso Jeremia nur ein einzig Mal (15, 9), ferner Jesaja zwar dreimal, aber an lauter Stellen, deren Echtheit zweifelhaft ist (4, 1. 11, 15. 30, 26), die also nicht ins Gewicht fallen können. Ezechiel hingegen hat sogar mindestens sieben Stellen dieser Art (3, 15. 39, 9. 12. 14. 40, 22. 26. 41, 3. 44, 26). Die Stelle 9, 2 hingegen nennt zwar die Siebenzahl nicht ausdrücklich, ähnlich wie Amos 1 u. 2. Dennoch ist sie hier wie dort beabsichtigt. In Amos 1 u. 2 ist zuerst das wiederholte „drei und vier“ also sieben gemeint, das im ganzen wieder sich siebenmal findet (1, 3. 6. 9. 13. 2, 1. 4. 6), indem es auf sieben Völker angewandt wird. So ergeben sich auch Ez. 9, 2 mittelbar sieben Männer als Vollstrecker des göttlichen Gerichts über Jerusalem, nämlich sechs Männer, wie es ausdrücklich heisst, und einer בתוכם, in der Mitte der sechs, im ganzen also sieben.

Damit hängt ein Anderes zusammen. Während Jesaja und Jeremia eine Datirung ihrer Weissagungen nicht kennen, letzterer nur einmal für ein wichtiges geschichtliches Ereignis eine solche bietet (28, 17), hat Ezechiel eine Datirung seiner Weissagungen unternommen, die indessen offenbar künstlich

gemacht ist. Mochten sie auch in seinen eigenen Augen geschichtlichen Wert beanspruchen sollen, so war dann seine Erinnerung doch derart allgemein, dass er eigentlich nur besonders bedeutsame, sagen wir: runde Zahlen niederzuschreiben wagte. Die Jahreszahlen haben gewiss den verhältnismässig höchsten Wert: denn ausser der dreimaligen Anführung des elften (26, 1. 30, 20. 31, 1) und der dreimaligen Erwähnung des zwölften Jahres (32, 1. 17. 33, 21) finden sich das fünfte (1, 2), sechste (8, 1), siebente (20, 1), neunte (24, 1), siebenundzwanzigste (29, 17) Jahr genannt, Zahlen, die auf keinen Fall den Eindruck des Erfundenen machen. Bemerkenswert hingegen erschien es dem Propheten, dass ihm der Schlussteil seines Werkes (Cap. 40—48) gerade im 14. (also 2 × 7.) Jahre nach der Zerstörung Jerusalems offenbart wurde (40, 1), was er eben darum der gewöhnlichen Datirung nach der Ära Exilirung Jojachins ausdrücklich hinzufügt (25. Jahr). Noch bezeichnender ist die Benennung der Monate: denn während der dritte (31, 1), vierte (1, 2), fünfte (20, 1), sechste (8, 1), zwölfte (32, 1) Monat sich nur je einmal an den genannten Stellen findet, kommt dagegen der erste Monat dreimal (29, 17. 30, 20. 40, 1), der zehnte Monat ebenso oft vor (24, 1. 29, 1. 33, 21). Noch bemerkenswerter aber ist die Zählung des Monatstages: der erste des Monats wird viermal genannt (26, 1. 29, 17. 31, 1. 32, 1), der fünfte desgleichen viermal (1, 2. 8, 1. 32, 17. 33, 21), der zehnte dreimal (20, 1. 24, 1. 40, 1), und je einmal der siebente (30, 20) und zwölfte (29, 1) Tag. Daraus erhellt, dass Ezechiel für die Datirung nach Monat und Tag durchaus die dekadische Rechenweise bevorzugte, wenn er nicht geradezu durch Nennung des ersten Monats oder des ersten Tages im Monat auf genaue Datirung verzichtete: so nämlich ist wohl die öftere Anwendung des ersten gemeint. Dreimal steht der zehnte Monat da, während fünf ad libitum genannte Monate nur je einmal angeführt werden, und dreimal der „erste“ Monat jenen Verzicht ausdrückt; ferner viermal der fünfte ($^1/_2$ von 10) Tag im Monat, dreimal der

zehnte, woneben viermal durch Nennung des ersten im Monat auf genauere Zeitangabe verzichtet wird, und nur je einmal der siebente und zwölfte Monatstag genannt ist: das alles zusammengenommen beweist die Vorliebe, die Ezechiel für das Decimalsystem besass, wenn er in runden Zahlen datiren wollte. Andere als die Zehnzahlen kommen ja immer nur einmal vor. Vielleicht wäre der Eindruck dieser Beobachtungen noch um ein Weniges frappanter, wenn nicht die Monatsangabe in 26, 1 und 32, 17 ausgefallen wäre und kaum mit einiger Sicherheit wiederherzustellen ist.

Genug aber, wir sehen so viel, dass in allen diesen Fällen nur ein einzig Mal (30, 20) der siebente Tag im Monat genannt wird, und auch aus dem siebenten Jahr nur eine Weissagung abgeleitet wird (20, 1), wogegen der siebente Monat überhaupt nicht vorkommt. Es ist deutlich, dass Ezechiel in einer so bedeutungslosen Weise, wie es bei der Datirung geschieht, die Zahl sieben nicht gerne anwendet. Gewiss hat er in jenen beiden Fällen, wo er es ausnahmsweise thut, seine besonderen Gründe gehabt, die uns freilich bis jetzt nicht durchsichtig sind. Als runde Zahlen für gewöhnliche Fälle beliebt er die dekadischen Zahlen zu nehmen, sieben dagegen ist ihm die geheimnisvolle Zahl, die er in besonders feierlichem Zusammenhang (nach seiner Meinung) anbringt. Nur einmal nennt er sie in einer geläufigen Wendung (3, 15: sieben Tage gleich einer Woche). Sonst aber gebraucht er die Sieben nur auf den Höhepunkten seiner Weissagung, nämlich in den Capiteln von Gog aus Magog (39, 9. 12. 14) und sehr häufig in dem Gesicht vom erneuerten Jerusalem (40, 22. 26. 41, 3 (25). 44, 26. 45, 21. 23. 25), sonst im ganzen Buch nicht. Wir wollen hier vorläufig festhalten, dass schon dieser Umstand den Capiteln 38, 39 ein besonderes Aussehen giebt: gerade hier wird die Zahl sieben dreimal gebraucht, und zwar zur Bezeichnung von Monat-Siebten und Jahr-Siebten, die vor des Propheten Zeit keineswegs gebräuchlich waren. Zu beachten bleibt zwar, dass Jeremia (29, 10) die Rückkehr aus dem Exil nach

siebenzig Jahren erwartet, Ezechiel aber diese Zahl nicht aufnimmt, wiewohl er zur gleichen Zeit mit Jeremia weissagte, vielmehr wo er von einer Wendung im Geschick seines Volkes redet, vierzig Jahre nennt (29, 11. 12. 13 vgl. 4, 6). Das ist um so auffälliger, als Ezechiel sonst bekanntlich von Jeremia in vieler Beziehung sich abhängig erweist, und bringt uns, mit anderen Beobachtungen zusammengehalten, zu dem Gedanken, dass unser Prophet, selbst wo die Anwendung der Siebenzahl nahe lag, sie geflissentlich mied und sie lieber in geheimnisvoller Weise in sein Weissagungsbuch hineinverweben wollte. Jedenfalls ist die Siebenzahl und die Weise ihrer Anwendung bei Ezechiel der Beachtung wert und höchst eigentümlich, vor allem auch für die Auslegung der Capitel 38. 39 von einigem Belang.

Denn — das verstärkt diesen Eindruck und erhebt ihn geradezu zur Gewissheit — die Siebenteilung ist sogar im ganzen Buch Ezechiel strengstens durchgeführt, ohne dass jemals vom Propheten darauf hingedeutet ist; nur an wenigen Stellen tritt die Dreizahl hervor, und selten ist eine Combination der Sieben- und Dreizahl zu beobachten. Und das alles mit solcher Regelmässigkeit, dass es uns zu der Annahme berechtigt: wird irgendwie von der Siebenzahl abgewichen, so liegt Absicht vor. Dass unser Buch überhaupt eine grosse Gleichmässigkeit in Anlage und Ordnung des Ganzen sowie in der Einfassung der einzelnen Stücke aufweist; dass wo irgend ein neuer Abschnitt beginnt, stets (ausser 37, 1, wo der Grund für die Abweichung auf der Hand liegt) ויהי דבר י' gesagt wird; das zwar ist von den Exegeten allermeist bemerkt worden. Aber keiner hat, was die Einteilung des Buches bis in die einzelnsten Abschnitte betrifft, darauf gebührende Rücksicht genommen, in welcher regelmässigen Art die Gruppirung geschieht. Auch Ewald nicht, der sonst auf diesen Punkt sehr Acht giebt. Nämlich, der einleitende Teil (Cap. 1—3) enthält nach Ezechiel's Meinung deutlich drei Abschnitte (1, 1 ff. 3, 16 ff. 3, 22 ff.): drei Begegnungen des Propheten mit Jahwe zu verschiedenen

Zeiten. Das Stück Cap. 4—8 bietet sieben Abschnitte, die 4. 1. 4. 9. 5, 1. 6, 1. 7, 1. 8, 1 öfter durch die Verbindung ואתה angezeigt sind, indessen, was wichtiger ist, allemal durch den Übergang zu einem neuen Gegenstand sich deutlich hervorheben. Ebenso enthält das Stück Cap. 9—12 wieder sieben Abschnitte: 9, 1. 10, 2. 11, 1. 12, 1. 17. 21. 26: dass wir in Cap. 12 allein vier Abschnitte zu machen haben, hat seinen Grund darin, dass von hier ab die Wendung ויהי דבר יהוה אלי לאמר immer öfter hervortritt. Diese wird fortan für die Schreibweise charakteristisch. Wieder in dem Stück Cap. 13—19 haben wir sieben Abschnitte zu unterscheiden: 13, 1. 14, 2. 12. 15, 1. 16, 1. 17, 1. 18, 1, hier ist jene einleitende Formel consequent durchgeführt. Es folgt das zusammenhängende Stück Cap. 20—22, in dem wieder sieben Abschnitte sich hervorheben: 20, 2. 21, 1. 13. 23. 22, 1. 17. 23, wiederum stets mit derselben Formel eingeleitet. Die Cap. 23. 24 sind für sich zu nehmen und darin drei Abschnitte erkennbar: 23, 1. 24, 1. 15; auch wieder durch jenen Eingang 'ויהי gekennzeichnet. So ergiebt sich, dass im ersten Hauptteil Cap. 1—24 vier Stücke von je sieben Abschnitten durch je ein Stück von drei Abschnitten eingeleitet und abgeschlossen werden, und der erste Hauptteil sich als ein wohl gefügtes harmonisches Ganze darstellt. Vielleicht aber entspricht es auch so Ezechiel's Absicht, dass nach der Einleitung mit drei Abschnitten zuerst drei Stücke von je sieben Abschnitten aufgestellt, und dann um den Eindruck zu verschärfen, in dem Stück Cap. 20—24 durch 7+3 Abschnitte, das die Combination zweier bedeutsamen Zahlen enthält, dem Volk Israel ein verschärftes Sündenregister vorgehalten werden soll. — Kommen wir jetzt zu dem gegen die auswärtigen Völker gerichteten Complex von Weissagungen, von dessen Erörterung wir ausgingen, so ergiebt sich hier die auffallende Erscheinung, dass unsere oben vorgelegte Auffassung, wonach Ezechiel sich blos gegen sechs Völker gewandt habe, eben um durch Auslassen des

siebenten die Aufmerksamkeit zu spannen und die Gedanken auf ein notwendigerweise fehlendes und anderwärts zu erwähnendes siebentes Volk zu richten, hier in eigentümlicher Weise bestätigt wird. Nämlich so wie hier ein Volk, das siebente, vermisst wird, so fehlt auch ein Abschnitt. Rechnen wir mit der eigentümlichen Formel Ezechiel's 'ויהי, so zählen wir — merkwürdig genug — 7 + 6 Abschnitte: jene Wendung findet sich nämlich in *25, 1. 26, 1. 27, 1. 28, 1. 11. 20. 29, 1. 17.* 30, 1. 20. 31, 1. 32, 1. 17. Die ausgezeichneten Stellen bezeichnen hier die Anfangsworte der Gesamtheit aller Weissagungen ausser derjenigen gegen Ägypten, im ganzen sieben an der Zahl. Ägypten werden blos sechs Abschnitte zuerteilt, ein Hinweis, dass die Weissagungen gegen fremde Völker noch nicht abgeschlossen sind. Dagegen kommen sieben Abschnitte heraus, wenn das Stück Cap. 38. 39 hinzugenommen wird, das ebenfalls jene einleitende Wendung an der Stirn trägt und dann nicht noch einmal bringt, so dass also auch so alles in allem nicht mehr als sieben Abschnitte herauskommen. — Wiederum enthält das Stück Cap. 33—39 nach des Propheten Meinung sieben Abschnitte: 33, 1. 34, 1. 35, 1. 36, 16. 37, 1 (an dieser Stelle konnte um der Sache willen die Formel 'ויהי keine Anwendung finden). 37, 15. 38, 1. Ausserdem wird ähnlich wie die Stücke Cap. 26—28. 29—32 auch das Stück Cap. 38. 39 durch eine siebenmal wiederholte Wendung gekennzeichnet und zu einem Ganzen abgerundet, nämlich siebenmal findet sich hier wie dort: כה אמר אדני יהוה 38, 3. 10. 14. 17. 39, 1. 17. 25. Wenn man meinte, hier hätte doch eigentlich Cap. 38. 39 ausserhalb des Rahmens dieses Weissagungscomplexes stehen müssen und bei Ausschluss dieser Capitel sich sieben Abschnitte ergeben sollen, so übersieht man, dass dann eine zwiefache Unebenheit entstanden wäre, dass nämlich das Stück Cap. 25—32 in diesem Fall zu wenig, das Stück Cap. 33—39 aber zu viel Abschnitte enthalten hätte. Es genügte, wenn sich an einer Stelle eine Lücke ergab, und nahm man nun 38, 1 bez. 38. 39 in Gedanken als Ab-

schluss von Cap. 25—32, so war dann zwar das Stück Cap. 33—39 verstümmelt, dafür aber Cap. 25—32 richtig ergänzt. Das eine von beiden Stücken blieb also auf alle Fälle intact, und das war doch besser, als wenn beide es an der Erreichung der Siebenzahl hätten fehlen lassen. — Der Vollständigkeit des Überblicks wegen sei auch noch kurz darauf hingewiesen, dass in dem Schlussstück Cap. 40—48 eine Siebenzahl der Abschnitte wiederum intendirt ist: nämlich die Stellen 40, 1. 17. 28. 48. 41, 1. 44, 4. 46, 19 hat der Verfasser durch das charakteristische ויביאני (einmal, nämlich an der ersten Stelle durch das synonyme ויבא אותי) hervorgehoben, daneben hat er dreimal verwandte und zwar jedesmal verschiedene Ausdrücke angewandt, gleich als wolle er jenes ויביאני nicht öfter als gerade siebenmal gebrauchen, nämlich 4, 21: ויוציאני (42, 15 והוציאני), 43, 1: ויולכני, 44, 1: וישב אותי. Desgleichen ist hier beachtenswert, dass sich die Wendung כה אמר אדני י׳ wieder gerade siebenmal findet, nämlich 43, 18. 44, 9. 45, 9. 18. 46, 1. 16. 47, 13. Der Umstand, dass sich in diesem Schlussstück des Buches Cap. 40—48 auf keinerlei Weise sieben Abschnitte oder ein Vielfaches von sieben Abschnitten entdecken lässt, hängt wohl damit zusammen, dass die Anordnung des Stoffes im einzelnen nicht so sauber durchgeführt ist, dass allerlei Nachträge oft an unrichtiger Stelle eingeschaltet sind (vgl. 43, 13 ff., die Anordnung von Cap. 45 überhaupt, 46, 16 ff. 19 ff.), und ist zugleich ein Beweis dafür, nicht nur, dass des Propheten Bericht stimmt, wonach er den Schlussstein zu seinem Weissagungsgebäude Cap. 40—48 erst geraume Zeit nach Vollendung der übrigen Weissagungen aufgerichtet hat; sondern auch dass der Prophet, bevor er die letzte Hand an dieses Stück legen konnte, abgerufen wurde. Gleichfalls dürfen wir urteilen, dass wenn in den Anfangscapiteln des Buches bis zum 12. die nachher so regelmässig durchgeführte Wendung ויהי דבר י׳ oder כה אמר אדני י׳ noch nicht oder selten zur Anwendung gekommen ist, dies vielleicht auf Anlehnung der niedergeschriebenen Weissagungen an den münd-

lichen Vortrag beruht, wohingegen die Capitel vom 13. ab mehr und mehr schriftstellerischen Charakter haben. Ferner müssen wir aus allem den Eindruck gewinnen, dass die gekünstelte Art Ezechiels auf diesem Gebiet mit der Zeit zunahm, dass er sich zuerst (von Cap. 13—24) mit der einmaligen Hineinzeichnung einer Siebenzahl in ein ganzes Stück begnügte, später aber (s. 25—32 u. 38. 39) auch in einigen Unterabschnitten, deren Gesamtzahl sieben betrug, die Siebenzahl durchblicken liess; dass er endlich sogar (in Cap. 40—48) immer neue Sieben-Zeichnungen erfand und hier wahrscheinlich noch viel mehr hineingeheimnisst hätte, wenn ihm wäre die nötige Musse beschieden gewesen. — Überschauen wir nun endlich das prophetische Buch als Ganzes, so ergeben sich wieder sieben Teile mit je sieben Abschnitten (abgesehen von der oben angegebenen Ausnahme), womit auch der Uneinigkeit der Ausleger ein Ende gemacht wird, die an einzelnen Punkten, namentlich im ersten Hauptteil noch immer darüber streiten, wie abzuteilen sei. Es ergeben sich nämlich nach der Einleitung (drei Abschnitte) 1) sieben Abschnitte in Cap. 4—8; 2) sieben Abschnitte in Cap. 9—12; 3) sieben Abschnitte in Cap. 13—19; 4) sieben plus drei Abschnitte in Cap. 20—24; 5) sieben plus sechs, bez. sechs Abschnitte in Cap. 25—32[1]); 6) sieben Abschnitte in Cap. 33—39; 7) sieben Abteile, die auf zwiefache Weise je durch das charakteristische ויבאני oder כה אמר אדני יהוה in Cap. 40—48 entstehen. Von Anfang bis zu Ende, im grossen und ganzen wie im kleinen und kleinsten spielt also die Siebenzahl im Buche Ezechiels ihre höchst bedeutsame und doch so versteckte Rolle. Nach dem allen scheint es, als wolle der Prophet es so verstanden wissen, dass einmal sieben die vollkommene Zahl sei, und erst nachdem Jahwe siebenmal gesprochen habe, sein Wort ein abgeschlossenes Ganze bilde; ferner aber, dass in der Siebenzahl etwas Geheimnisvolles liege, weil sie mit dem Göttlichen zusammen-

[1]) Hiernach ist insbesondere zu beurteilen, was neuestens Winckler, Alttest. Untersuchungen S. 94—96, gegen die Einheit von Ezechiel von Cap. 27—29 aus geltend gemacht hat.

hängt. Die Combination beider Momente, des Vollkommenen und des Geheimnisvollen, ist ja in der Gottheit gegeben und stimmt auch sonst zu der Auffassung und Beschreibung, die Ezechiel von Jahwes Wesen und Auftreten bietet.

Wir folgern: da die eigentümliche Verwendung der Siebenzahl durch das ganze Buch geht, und trotzdem gerade in dem Stück Cap. 25—32, sei es, dass wir die Völkerschaften zählen oder dass wir nach den einleitenden Formeln uns richten, beidemal die Siebenzahl um eins unvollendet bleibt, indem Ezechiel statt sieben blos sechs Völker erwähnt, indem er statt 7+7 vielmehr 7+6 Abschnitte macht, so wollte der Prophet dadurch unverkennbar einen Hinweis auf eine Ergänzung geben, die sich an anderer Stelle finden müsse. Ist dem so, dann könnte die Ergänzung sich nirgendwo anders als in dem gegen Gog von Magog gerichteten Orakel finden: denn das ist die einzige gegen auswärtige Völkerschaften gerichtete Weissagung, die sich ausser in den Cap. 25—32 bei Ezechiel findet. Damit wäre auch gegeben, dass dies Orakel in gleiche Linie mit den übrigen verwandten Inhalts zu setzen ist, dass es sich also nicht um eine erst in der Zukunft erstehende Nation oder gar um ein Gebilde der Phantasie des Propheten handeln kann. Erweist sich diese Annahme als richtig, dann kann der Prophet seine Absicht blos auf Babel gerichtet haben. Musste nicht überhaupt jeder unbefangene Zeitgenosse von Ezechiel Sprüche wider Babel erwarten, wie sie von allen Propheten, in deren Gesichtskreis Babel je gefallen war, gesprochen werden? Dem Wortlaut nach freilich hat Ezechiel hier eine Ausnahme gemacht, und man hat, indem man dies als Thatsache hinnahm, nach Gründen für sein Schweigen in diesem Punkte gesucht und mancherlei geltend gemacht. Er hätte aus Vorsicht geschwiegen, da er in völlig anderer Lage gewesen als Deuterojesaja. Nun konnte er gewiss, da er im Lande Babylonien selbst lebte, durch offene Prophezeiung von dem demnächstigen Untergang des Landes möglicherweise den Anschein erwecken, als hege er aufrührerische Gedanken oder beabsichtige doch, solche zu wecken. Die

babylonische Obrigkeit konnte ihn dann zur Rechenschaft ziehen und bestrafen, auch hätte er zugleich das z. T. ohnehin wenigstens vorläufig traurige Los seiner Volksgenossen nur verschlimmert. Allein musste denn notwendig, was Ezechiel weissagte, ausserhalb der Gola bekannt werden, oder hatte nicht diese vielmehr alle Ursache, wenn anders sie so intimen Verkehr mit der Aussenwelt hatte, sich über derartige Ankündigungen des Propheten auszuschweigen? Oder aber: wenn wir an die vielen persönlichen Feinde denken, die Ezechiel um seiner Busspredigten willen verachteten und hassten, wird er nicht aus Rücksicht auf sie Anlass genommen haben, die Weissagung von einer herrlichen Zukunft Israels und was damit im Zusammenhang stand, nur im Kreise seiner Jünger oder Anhänger auszusprechen, eine Weissagung, die dann nach des Propheten Weisung geheimgehalten werden musste, wie nach vereinzelten Nachrichten Jesaja und Jeremia es ähnlich gemacht hatten? Ja, dürfen wir nicht annehmen, dass selbst des Propheten entschiedene Gegner durch solche Weissagungen vom Untergang Babels gewonnen worden wären und sie weislich verschwiegen hätten? Hat doch übrigens auch ein Jeremia scharf genug von Babels Untergang geweissagt, ohne dass ihm deswegen ein Leid geschehen wäre. Wie leicht aber hätte die Bosheit ihn, der bei Nebukadrezar und dessen Beamten so gütige Aufnahme fand, anzeigen und vernichten können. Das ist nicht geschehen. Wäre es aber geschehen, dann dürfen wir wohl annehmen, was auch für Ezechiel gilt, dass der grosse Welt-König von Babel mit hochmütiger Verachtung auf einen Volksmann in dem ohnmächtigen Staat Juda herabgeschaut und jenen hätte gewähren lassen, der gegen sein offenbar so festgefügtes Reich die Stimme erhob. Um Babels willen also brauchte der Prophet auf keinen Fall Weissagungen von seinem bevorstehenden Untergang zurückzuhalten.

Aber vielleicht um Israels willen? Auch das ist behauptet worden. Ezechiel hätte die Chaldäer als Zuchtrute

in Gottes Hand angesehen: die von ihnen verursachten Leiden mussten erst ihre Wirkung thun, das Exil sollte seine heilende Kraft bewähren, ehe vom Untergang Babels die Rede sein konnte. Allein aus denselben Gründen hätte Ezechiel und andere Propheten alle Weissagungen von einer demnächstigen herrlichen Zukunft seines Volkes bei Seite lassen müssen, hätte nichts von der Rückkehr in die Heimat, von der Wiedervereinigung der beiden Königreiche, von der glanzvollen Regierung des neuen Davididen sagen dürfen. Auch das konnte gar leicht und hat gewiss auch für viele seinen Strafpredigten den Stachel genommen. Allein wir müssen wohl wie bei anderen Propheten annehmen, dass Ezechiel die Zukunfts-Weissagungen in der explicirten Form, wie sie von ihm schriftstellerisch bearbeitet sind, damals überhaupt nicht für das ganze Volk bestimmt hatte, sondern dass er sie nur, wie schon erwähnt, seinen Anhängern, bez. den Kreisen, die sich als zugänglich erwiesen, vortrug. So gut er hier also den Inhalt der Cap. 34—39 erörterte, konnte er auch Babels Untergang vor derselben Zuhörerschaft verkündigen. Für diese Kreise ist es sogar ohne weiteres vorauszusetzen, dass sie manchmal nach dem zukünftigen Geschick Babels gefragt haben. Denn wo der Prophet über alle Mächte der Welt ein Wort Jahwes zu sagen hatte, wenn schon Habakuk und Jeremia wider die Chaldäer sich gerichtet hatten, so konnte es nicht leicht begreiflich scheinen, warum Ezechiel hier völlig unwissend sein solle, und mit Verheimlichung konnte doch der Prophet hier am allerwenigsten auskommen.

Wenn aber Ezechiel wirklich allerlei Bedenken gehabt hat, wie wir sie angeführt, die ihn zurückhielten, wider Babel einen Gottesspruch zu verkündigen; wenn er wirklich der Obrigkeit in Babel gegenüber allen bösen Schein vermeiden musste und wollte, wenn er sein eigen Volk nicht unnütz beunruhigen noch schädigen wollte, wenn alle sonst gemachten Einwände zu Recht beständen, so würde doch immer daraus nur so viel folgen, dass Ezechiel nicht offen und mit klaren Worten wider Babel habe weissagen dürfen, dass aber, wenn

er in engerem Kreise sich über die Zukunft des Chaldäerreichs aussprach, uns darüber sehr wohl schriftliche Kunde aufbewahrt sein kann. Nur müsste sie, auch wenn alle jene Gründe Bestand hätten, so gehalten sein, dass sie keinen Verdacht des Gegners weckte und möglichst harmlos klänge. Denn so weit geht niemand, dass er bestreitet, Ezechiel habe nicht für seine Person den Untergang Babels ins Auge gefasst. Das ergiebt sich schon aus allgemeinen Erwägungen. Man braucht dafür kaum auf Stellen, wie 29, 13 ff. vgl. 4, 4 f. und 34, 12. 17 (so z. B. Smend) hinzuweisen. Wenn Israel überhaupt einmal aus dem Exil befreit werden sollte, so musste ja irgend etwas Besonderes vorher gegangen sein. Dass der König von Babel aus Wohlwollen seine Deportirten freigeben werde, solange sein Reich sicheren Bestand hatte, und er in der Lage war, den Auszug zu verhindern, hat gewiss weder Ezechiel noch sonst jemand angenommen. Aus einer Schwächung der babylonischen Macht musste ja naturgemäss bald der Untergang folgen; aber wer sollte diese voraussichtliche Schwächung, den Untergang Babels verursachen? Sollte Ezechiel darüber keine Reflexionen angestellt, sich mit allgemeinen Andeutungen über das Los Babels begnügt haben? Sollte er, der für alle Völker ein besonderes Wort hatte, der gegen Ägypten, weil es Israel so viel geschadet, eine lange Reihe von Sprüchen vortrug, sich bei Babel so zurückgehalten haben, obwohl der Sinn des Volkes Israel für den Augenblick naturgemäss viel schärfer gegen Babel als gegen das böse, aber im Vergleich zu Babel immer noch unschuldige Land Ägypten stand? Babel hatte ja erst das Mass der Gewaltthaten gegen Israel vollgemacht, indem es dem Volk den Todesstoss gab; dagegen gehalten konnten die vereinzelten Schädigungen, die das Volk von Ägypten erfahren, kaum in Betracht kommen. Zu verwundern wäre es endlich auch, warum Ezechiel's Buch auch in diesem Punkt vor dem Schicksal der meisten prophetischen Schriften verschont geblieben ist, dass ihm nämlich kein Zusatz, enthaltend eine Weissagung wider Babel, eingefügt worden wäre. Musste

schon das Bnch Jesaja durchaus Weissagungen wider Babel aufnehmen, wurde Jeremia's Buch durch ausgedehnte Sprüche gegen die Chaldäer bereichert, und doch ist in das dritte grosse prophetische Werk, in das Ezechiel's, nichts derartiges eingefügt worden, obwohl es sonst von kleineren und grösseren Interpolationen und Überarbeitungen nicht verschont geblieben ist, so dürfen wir vermuten, dass man dergleichen darum für unnötig hielt, weil man zur Zeit der Interpolatoren Weissagungen wider Babel darin fand.

Sonach wären Vorurteile genug vorhanden, die uns bestimmen könnten und müssten, Sprüche wider Babel im Buche Ezechiel's zu suchen. Aber wo werden sie stehen? Es ist sonst die Art der prophetischen Schriftsteller, wenn nicht unmittelbar an die Gegenwart anzuknüpfen, so doch ihre Weissagungen derart zu gestalten, dass eine Brücke von der Gegenwart hinüber in die Zeit, in der die Weissagungen sich erfüllen, deutlich erkennbar ist. Die Wendung „am Ende der Zeiten" im Sinne von „nach Ablauf der gegenwärtigen Weltperiode, innerhalb deren erst noch allerlei unbestimmte Ereignisse zur Vollendung kommen müssen, die durch einen unbestimmt langen Zeitraum von der Gegenwart an verläuft, bis sie ihr Ziel erreicht hat", ist den vorexilischen und exilischen Propheten unbekannt. Nur was unmittelbar an die Gegenwart sich anschliesst, wagen sie vorherzusagen, und je weiter sie sich von ihr entfernen, um so undeutlicher wird allemal die Beschreibung der kommenden Ereignisse. Mit dieser Regel, die keine Ausnahmen kennt, wäre es unvereinbar, wenn Ezechiel zuerst die Zeit bis zum Ende des Exils in sehr allgemeinen Umrissen zeichnete, und dann, nachdem Israel wieder gewisse Zeit in der Heimat angesiedelt ist, Ereignisse eintreten liesse, die er sehr eingehend ausmalt. So aber lauten die Weissagungen wider Gog (Cap. 38. 39) nach ihrem Wortlaut. Das muss dem Exegeten auffällig sein. Dass beide Capitel sich von den übrigen, verwandten Weissagungen Ezechiel's charakteristisch unterscheiden (sowohl von der Gruppe 34—37 als 40—48),

bedarf nur des Hinweises; erst 39, 25 ff. klingt wieder an die gewöhnliche Art Ezechiel's an. Die Erklärer reden gern von dem schwülstigen, matten Eindruck, den jene Capitel machen, wodurch sie sich als Kind der blossen Reflexion verrieten. In der That meint man es dem Propheten mehr als je sonst anzumerken, wie er sich hier gequält hat, diese Schilderungen zu stande zu bringen. Er wollte sich offenbar zwingen, neue Gedanken hervorzubringen, ohne dass es ihm recht gelungen ist: endlose Wiederholungen verdecken kaum die auffällige Gedankenarmut.

Ewald war es, der als der erste darauf aufmerksam machte, dass die Erklärung Gog's und seiner Völkerscharen von wilden Scythenschwärmen wenig befriedigen könne (Proph. d. A. B. II, 348 ff.). Seine Einwände, welche auf die Unerklärlichkeit einer solchen Ahnung, auf das Sonderbare einer so rätselhaften Möglichkeit zielen, meinte man bis heute gemeinhin damit abzuthun, dass man sagte, nach Ezechiel komme in dem fraglichen Abschnitt lediglich die Wiederherstellung der Ehre bez. Heiligkeit Jahwe's als letzter Zweck in Betracht, und diese reine Abstraction habe dem Propheten genügt, um solch ein Phantasie-Stück zu malen, wie es hier vorliege. Nun ist ja freilich auch sonst im Buche Ezechiel's als der letzte Zweck alles Geschehens und prophetischen Redens die allgemeine Anerkennung der Heiligkeit Jahwe's genannt. Allein diese kommt nach allen unzweifelhaften, unmissverständlichen Stellen, die hier herbeizuziehen sind, in dem Schicksal Israels zum Ausdruck. Die Heiligkeit Jahwe's ruht darin, dass seinem Volke Israel das Heil zu teil werde. Die Heiden aber sollen in Israels Schicksal Beweggrund und Antrieb zur Anerkennung Jahwe's haben. Das Abstractum „Heiligkeit Jahwe's“, das ohne Beziehung zu Israels Los stände, kennt weder unser Prophet noch das übrige alte Testament. Man darf daher Gegenüberstellungen, wie 36, 22. 32 (לא למענכם - כי אם לשם קדשי) nicht dahin pressen, als ob eins das andere ausschliesse, sondern hat darin wie in verwandten Fällen lediglich eine rhetorische

Figur zu sehen, die zum Ausdruck bringt, dass Israel bei allem Empfang des Heils durchaus kein Verdienst zukomme; was nicht blos bei Ezechiel in mannigfaltigen Wendungen wiederkehrt, sondern auch dem Gedanken nach schon Deut. 7, 7. 8 ausgeführt ist. Jahwe's und Israels Ehre fallen dem Propheten sachlich zusammen, aber aus pädagogischen oder seelsorgerlichen Gründen betont er ausschliesslich Jahwe's Ehre und lässt Israels Ehre weg, eine nichts weiter als formelle Eigentümlichkeit (vgl. die bekannten, viel verhandelten Stellen Hos. 6, 6. Jer. 7, 22 f., die ebenfalls nur von dieser Auffassung aus richtig gedeutet werden). Um des Abstractums „Heiligkeit, Ehre Jahwe's" willen eine Weissagung über entlegene Zeiten ferner Zukunft zu geben, wie Ez. 38. 39 gewöhnlich verstanden wird, wäre für einen prophetischen Schriftsteller Israels einfach unerhört. Nun wird freilich, obwohl sonst nach der durchgängigen Anschauung Ezechiel's, wer Israel antastet und schädigt, sich gegen Jahwe versündigt, dieser Gesichtspunkt wider die Chaldäer nie geltend gemacht: doch liegt der Grund dafür auf der Hand, nämlich dass Babel in der That zunächst als Zuchtrute für Israel in der Hand Jahwe's angesehen wurde. Wie sehr wohl aber beides für einen Propheten vereinbar war, in demselben Volk Gottes Zuchtrute über Israel und doch zugleich Gottes strafwürdigen Feind zu sehen, das sagt Habakuk mit aller Deutlichkeit (Hab. 1. 2). In der That, es entspricht Ezechiel's Meinung ganz und gar nicht, dass der Angriff Gog's auf das heilige Land und seine Abwehr nur als eine „Machtprobe Jahwe's" anzusehen sei, damit dadurch „Jahwe's verletztes Ansehen vor der Welt wiederhergestellt" würde: nachdem Jahwe, so wird gesagt (Smend, Comm. z. d. St.), einmal die Vertreibung seines Volkes aus dem heiligen Land zugelassen und damit den Schein erweckt habe, als könne er sein Volk nicht schützen, so müsse nun ein andermal evident erwiesen werden, dass er damals blos Israel habe strafen wollen, dass er aber, wenn es darauf ankomme, sogar viel gewaltigere Feinde als die Chaldäer aus dem Lande jagen könne. In-

dessen ist Gog mit seinem Gefolge durchaus kein gefährlicherer Gegner als Babel, wenigstens ergiebt sich das nirgends aus Ezechiel's Schilderung. Eine Weltmacht, die Weltmacht stellen beide vor, sie war für den Propheten immer die gleiche, da unseres Wissens sein Gesichtskreis niemals in der Richtung eine bedeutsame Erweiterung erfuhr. So geht es also wider Israels Feind, wider die Weltmacht, wenn Ez. 38, 16. 23. 39, 7. 21 Jahwe um sein selbst willen handeln lässt: gerade hier aber steht nirgends, dass Jahwe nur die Wiederherstellung seiner Ehre bei seinem Verfahren im Auge habe. Vielmehr ist ausdrücklich und mit aller Deutlichkeit als Schluss- und Zielpunkt der ganzen Weissagung von Gog 39, 25 ff. die künftige Herrlichkeit Israels, die ausschliesslich aus Gottes Erbarmen geboren wird, angegeben, und als ein Moment dieser Herrlichkeit, nicht als ihre Summa wird neben v. 26. 27 auch die neue, bessere Erkenntnis Jahwe's, die Israel empfängt, mit genannt v. 28.

Das ist nämlich ein besonders schwerwiegendes Moment für die richtige Auffassung der Cap. 38. 39, dass ihr Schluss von der Rückkehr Israels in das heilige Land redet. Es bleibt doch eine ungenügende und sehr gezwungene Auskunft, wenn der Zusammenhang zwischen 39, 21 und 22 bez. 24 und 25 dadurch hergestellt wird, dass man schliesst, Gott habe beide Weissagungen, jene von Gog und diese von der Rückkehr Israels aus dem Exil dazu verwirklicht, um seine Herrlichkeit Israel und den Heiden offenbar werden zu lassen. Die nicht geringe Inconcinnität bleibt bestehen, dass zuerst von einem Ereignis die Rede sein soll, welches lange Jahre nach der Beendigung des Exils stattfinden werde, und dann plötzlich von einer viel näheren Zukunft ausgesagt wird, ohne dass irgend der Unterschied der Zeiten erhellt, der doch für Ezechiel wichtig genug gewesen sein müsste. Denn das עתה v. 25 trägt hier nichts aus: wollte man seinen temporalen Sinn betonen, so würde die Bedeutung: jetzt, im gegenwärtigen Augenblick, herauskommen, und dass noch eine Reihe von Jahren vergehen soll, ehe Israel aus dem Exil

zurückkehrt, hat Ezechiel an anderen Stellen gesagt. Er hätte hier, mit der üblichen Erklärung der Capitel zu gehen, wollte er einen temporalen Gegensatz zu dem vorher Gesagten ins Auge fassen, etwa לפני האלה oder ähnlich schreiben müssen. עתה hat vielmehr hier logischen Sinn, dem griechischen *νυν* entsprechend. Indem Ezechiel also in den v. 22 bis 24 sich von der Beschreibung des Auftretens Gog's (מיום ההוא והלאה v. 22), das erst in Zukunft einmal geschehen solle, sich durch Erinnerung an die der Vergangenheit bez. Gegenwart angehörende Thatsache des Exils den Weg bahnt zur nochmaligen, schon so oft ausgesprochenen Ankündigung der Rückkehr aus dem Exil, lässt er durchblicken, worauf es ihm ankommt, nicht auf die Zeit der Verherrlichung, die einst in ferner Zukunft einmal nach Gog's Vernichtung in Israel anheben werde, sondern vielmehr ausschliesslich auf die Rückkehr aus Babel und das Glück der sich unmittelbar anschliessenden neuen Zeit. In den Schlussversen v. 25 ff. ist deutlich, dass das bevorstehende Glück Israels, wenn es erst einmal angehoben hat, keine Trübung mehr erfahren soll: nichts weist hier darauf hin, dass nach Beendigung des Exils Israel erst noch eine so gefährliche Probe bestehen soll, wie die von Gog aus Magog verursachte wäre; namentlich v. 29 bezeugt, dass fortan nichts mehr Israel zuwider geschehen könne, und der Angriff Gog's wäre doch in der That ein wenn auch nur vorübergehendes Verbergen des Angesichtes Jahwe's. Der Schluss des Capitels 39 erweist also, worauf es dem Propheten ankommt, nämlich hier wie im Vorhergehenden darauf, dass Israels demnächst zu erlangende Herrlichkeit von keinem Feinde gestört werden könne, dass auch der gewaltigste Gegner, der einen Versuch dazu machen würde, zu Schanden werden müsste. Mit Recht betont Ewald z. d. St., dass „der Name Gog gegen Ende des langen Stückes immermehr verschwinde“, und dass in 39, 21 ff. „noch stärker greifbar wird, dass nur die damaligen grossen Feinde Israels, welche es in der Verbannung zu lange zurückhielten, das ist die

Chaldäer, eigentlich zu verstehen seien". Jedenfalls ist der Schluss-Abschnitt in Cap. 39 ein wichtiger Commentar zu den vorangegangenen Weissagungen von Gog aus Magog.

Es kommt hinzu, dass die Aufeinanderfolge der einzelnen Teile des Buches Ezechiel gegen die übliche Auffassung der Cap. 38. 39 spricht. Denn Cap. 34—37 haben es durchweg mit der Übergangszeit zwischen dem Exil und dem Zustand künftiger Herrlichkeit, die Jahwe geben wird, zu thun. Cap. 40—48 schildern die cultischen, staatlichen und geographischen Einrichtungen und Zustände des neuen Gemeinwesens, soweit es für Ezechiel's Zwecke in Betracht kam. Wie unnatürlich wäre es doch gewesen, hätte der Prophet ein Ereignis, das der üblichen Auslegung zufolge erst lange Zeit nach vollständiger Durchführung der in Cap. 40—48 beschriebenen Ordnungen eintreten würde, vor das Stück Cap. 40—48 stellen wollen. Wollte man sich aber darauf zurückziehen, dass Cap. 40—48 mehr als ein Jahrzehnt nach dem Vorhergehenden geschrieben sei, so hätte es doch für Ezechiel, der sonst so peinlich auf Ordnung auch in chronologischer Beziehung hält, nahe genug gelegen, entweder 40 bis 48 zwischen 37 und 38 einzuschieben oder am Schluss seines Buches einen Hinweis auf den im vorigen schon erörterten schrecklichen Einfall des Gog von Magog, der Israel drohe, zu geben. Ist aber keins von beiden geschehen, und doch soll 38. 39 auf eine ferne Zukunft zu beziehen sein, die erst lange nach Durchführung der in Cap. 40—48 vorgeschriebenen Ordnungen sich verwirklichen werde, dann gewinnt allerdings das letzte Stück des Buches Cap. 40—48 das Aussehen eines Anhängsels, eines aus dem Gedankenzug der prophetischen Schrift herausgefallenen Teils, eine Meinung früherer Zeiten, die doch gerade die neuere alttestamentliche Forschung glücklich abgethan hatte.

Kurz, wie und wohin wir uns wenden, die gewöhnliche Auslegung der Cap. 38. 39 von Gog aus Magog stösst auf nicht geringe Bedenken, die bisher noch niemals im Zusammenhang gewürdigt worden sind. Denn was Ewald

dazu sagt, sind der Anlage seines Commentars entsprechend nur Andeutungen und Skizzen, nicht aber eine Durchführung und Beleuchtung der von ihm aufgestellten Erklärung.

Wir fassen zusammen: es lag für Ezechiel nahe, wider Babel zu weissagen. Allerlei Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen dafür, dass er es gethan hat. Aber er hatte auch alle Ursache, dabei vorsichtig zu Werke zu gehen. Darum suchte er zu verdecken, was und wo er immer verdecken konnte, und wollte doch so deutlich werden, als es ihm irgend erlaubt war. Und in der That hat er Spuren hinterlassen, die für die Cap. 38. 39 auf Babel als Object der Weissagung mit Bestimmtheit hinführen. Es ist an der Zeit, von der mehr indirecten zur directen Beweisführung überzugehen.

Zuerst ist dies bedeutsam, dass Gog als Fürst von Rosch erscheint. Da Rosch nämlich neben Mesech und Thubal steht, so gewinnt es den Anschein, als solle es dadurch als kleinasiatisches Volk bezeichnet werden. Mesech und Thubal bewohnten nach unseren Kenntnissen sicher die Gebirgsländer an der Südostecke des schwarzen Meeres. Ob Rosch auch in dieser Gegend wohnte, ist nicht genau festzustellen, und kann nur daraus wahrscheinlich gemacht werden, weil es neben jenen beiden Völkern steht. Dagegen geht aus den assyrischen Keilinschriften hervor, dass Rosch ein elamitischer Grenzbezirk war, der unmittelbar an Babylonien grenzte. In feiner, versteckter Weise wollte so Ezechiel deutlich machen, mit wem Gog in Zusammenhang zu bringen sei, indem er Rosch, die Hauptprovinz des Gog, von der er in erster Linie seinen Fürstennamen trägt, neben Mesech und Thubal stellte und es so als kleinasiatischen Volksstamm erscheinen liess (einerlei ob es einen solchen gab oder nicht); indem er anderseits gerade diesen Namen Rosch erwählte, der einen Grenzbezirk Babyloniens bezeichnete. Neben Rosch stellt der Prophet eine bunte Reihe von Völkerschaften, nämlich ausser Mesech und Thubal noch Paras, Kusch, Put, Gomer und Togarma, die alle im Gefolge oder in der Bundesgenossenschaft Gog's stehen. Fassen wir das Ganze ins Auge,

so scheint die Gruppe nach Willkür zusammengestellt. Auf die drei zuerst genannten, bereits besprochenen Völker folgt Paras, Persien; dann die Kossäer, nördlich und nordöstlich von Babylonien im Zagros-Gebirge wohnhaft: an Äthiopien oder überhaupt an eine afrikanische Völkerschaft kann hier nicht gedacht werden, es muss vielmehr entsprechend den vorher und nachher genannten Völkern Vorderasiens ein solches gemeint sein, das zum babylonischen Reich gehörte oder an seiner Grenze lag. Dasselbe gilt von Put, dessen Lage nicht anzugeben ist. Gomer und Togarma endlich bedeuten, wie bekannt, Kappadocien und Armenien. Alles in allem hat Ezechiel hier lauter Völkerschaften bezeichnet, die rings um Babylonien und an seinen Grenzen wohnten: Persien, Elam, Kossäer, Armenien, Kappadocien, Mesech, Thubal bilden so ziemlich eine Kette von Völkern, die vom persischen Meerbusen bis zum schwarzen Meer reichen, die Ausdehnung des babylonischen Reiches von Südosten nach Nordwesten, fast von Süden nach Norden. Genauer wird durch die Gesamt-Reihe ein Halbkreis um das die Erde beherrschende Volk der Chaldäer geschlagen, der fast lückenlos ist: vielleicht wäre er es noch mehr, wenn wir Put unterzubringen wüssten. Assur allerdings fehlt, wohl weil es als der noch nicht so lange überwundene Rivale Babylons gründlich gedemütigt worden und noch nicht in Betracht kam.

Was noch mehr bei der Charakterisirung Gog's auffällt, ist dies, dass er zwar ein Fürst über die drei Völkerschaften Rosch, Mesech und Thubal genannt wird, ihm aber gleichwohl ausserdem das Land Magog zugeschrieben wird; dass Gog Fürst heisst, obschon man ihn nach anderweitigem Sprachgebrauch lieber als das Volk zu fassen geneigt ist, welches das Land Magog bewohnt. Hier darf man zum mindesten als Vermutung es nicht abweisen, dass es Ezechiel nicht auf den Namen des Führers, sondern des Volkes ankommt, und die hier angewandte Metonymie, wenn man so sagen darf, nicht ohne Absicht steht. Nun suchen wir das Land Magog auf der Karte völlig vergeblich und haben nicht den geringsten Anhalt, wenn wir seine Lage feststellen wollen,

nämlich durchaus nichts mehr, als was uns Ezechiel hier darüber mitteilt. Denn er hat es zum erstenmal hier genannt. Genau genommen bezeugt es der Stand der heutigen Forschung aufs deutlichste, dass eigentlich niemand sagen kann, was Magog ist. Die Erklärungsversuche, die gemacht worden sind, sind eigentlich alle so gut wie wertlos und müssen es mangels aller und jeglicher Quellen sein. Denn alle Quellen, die uns zu Gebote stehen, sind von Ezechiel abhängig. Schon die Völkertafel in Gen. 10, die aus einem späteren Zeitalter stammt, hat in v. 2 Magog nur nebenbei erwähnt. Im übrigen alten Testament kommt der Name nicht vor, bei gleichzeitigen oder den nächstfolgenden Jahrhunderten angehörenden Profan-Schriftstellern oder in irgendwelchen Denkmälern noch viel weniger. Alles, was seit Josephus jüdische Rabbinen, Araber, Syrer, Perser darüber gesagt haben, ist Product späterer Zeiten und leere Fabelei, in Wahrheit wussten jene alle nicht mehr, als was das alte Testament bietet. Dass bereits im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung sichere Kunde über ein Volk Magog nicht vorhanden war, erhellt allein aus dem Umstande, dass die Johannes-Apokalypse aus Gog und Magog zwei Völker gemacht hat. Dass Ezechiel bei Gog und Magog die Skythen im Auge gehabt habe, ist eine Aufstellung, die sich gleichfalls zuerst bei Josephus findet. Aus den Nachrichten der Alten überhaupt ist soviel klar, dass bei den Namen Gog und Magog nicht an einzelne Völker gedacht wurde, sondern dass sie einen Sammelbegriff für allerlei unbekannte, barbarische, aus dem Norden hereinbrechende Völkerschaften bildeten, mit anderen Worten, dass niemand den ursprünglichen Sinn der Wörter Gog oder Magog kannte und man daher aufs Raten angewiesen war, was denn auch reichlich versucht wurde. Um so schwieriger erschien den Alten das Verständnis der Namen, als ihre Ableitung aus dem Wortschatz einer semitischen Sprache unmöglich ist. Max Uhlemann schliesst, dass in allen uns zugänglichen Überlieferungen die Grundlage des Namens von zwei gleichen Consonanten (גג arab. ج.) geliefert würde, ferner dass biblische Schriftsteller sie nicht

gebildet haben könnten, sondern dieselben von anderswoher übernommen haben müssten (Ztschr. f. w. Th. 1862, S. 265 ff.). Doch das ist voreilig geschlossen. Da ferner selbst die ägyptischen Denkmäler, welche sonst alle aus der Bibel bekannten Völker Vorderasiens erwähnen, von Gog und Magog gar nichts wissen, meint Uhlemann, der Grund liege darin, weil die Ägypter nie soweit nach Norden vorgerückt seien, um von Gog wissen zu können: allein Gog bez. Magog wäre nach dem Tenor von Ez. 38. 39 eine Völkerschaft oder ein Land von solcher Bedeutung, zumal es mit Gefolge eine Weltmacht repräsentirt, dass es Ägypten nimmer hätte unbekannt bleiben können, zumal alle die als Gog's Bundesgenossen genannten Völker den Ägyptern bekannt geworden sind. Und dass im vorigen Jahrhundert nach Uhlemann (a. a. O.) im Mittelgebirge des Kaukasus zwei Spitzen die Namen Gogh und Magogh trugen, beweist nur soviel, dass infolge einer Jahrhunderte alten Überlieferung, die Gog und Magog stets in den Kaukasus oder doch in die Gegend des Kaukasus verlegt hatte, jene Berge eben diese beiden Namen erhielten. Für den ursprünglichen Sinn der Namen aber hat das alles nichts zu sagen und ist zur Auslegung Ezechiel's von gar keinem Wert. Nämlich die Hauptsache, dass Gog Fürst von Magog heisst, ist damit keineswegs ins Licht gestellt. Von anderen Herleitungen, z. B. aus dem Pehlewi-Wort koka (Mond), aus dem Türkischen gög (Himmel), aus dem Persischen koh (Berg), ist am besten zu schweigen, da es sich hier um unsichere, ja für Ezechiel eigentlich unmögliche Deutungen handelt, denen die Verzweiflung der Ausleger an der Stirn geschrieben steht (vgl. das Nähere in Schenkel's Bibellexikon 2, 506).

Wenn wir es nach allem dem wagen, eine neue Deutung der Namen Gog und Magog zu bieten, so verhehlen wir uns die Schwierigkeiten einer solchen und die Bedenken, welche die von uns versuchte bietet, nicht im geringsten, halten uns aber dabei an das Wort: wer wagt, gewinnt. Zuerst scheint uns festzustehen, dass Gog der neue Name ist, von dem vor ihm vorhandenen Namen des Landes Magog

abzuleiten (so z. B. Ewald, Propheten II. 352; Kautzsch in Riehm's Bibelwörterbuch, S. 954, umgekehrt Stade, Gesch. Isr. I, 29). Wir meinen aber, da weder eine zuverlässige geschichtliche oder geographische Erklärung je vorhanden war, noch eine etymologische Ableitung aus dem Wortschatz semitischer Sprachen möglich ist; da anderseits die Darstellungsweise von Ez. 38. 39 ihre Besonderheiten hat, wie sie sonst in dieser Weise im übrigen Buch Ezechiel nicht wieder vorkommen — wie wir das alles vorhin auseinandergesetzt haben —, so legt diese Fülle von Momenten die Möglichkeit nahe genug, dass der Prophet den Namen Magog selber gebildet, erfunden habe. Aber wie ist der Prophet hierbei zu Werke gegangen? auf welchem Wege ist er zu dem Namen gekommen? Aus den Zusätzen zum Propheten Jeremia ist die Form des s. g. Athbasch (25, 26. 51, 1) bekannt. Bis auf den heutigen Tag kann niemand mit Bestimmtheit sagen, wie alt eigentlich diese und ähnliche kabbalistischen Spielereien sind. Dass sie schon in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten im Schwange gingen, steht fest. Dass Ezechiel seiner ganzen Anlage und Weise gemäss solchen Dingen nicht allzufern zu stehen brauchte, ist für jeden Kundigen gewiss. Freilich ist bisher kein Nachweis von Spuren in dieser Richtung versucht worden: vielleicht brächte er nach allen bislang erkennbaren Anzeichen allerlei unvermutete Ausbeute. Nun ist bei Jeremia aus בבל die Bildung ששך geworden: die hier angewandte Form des Athbasch ist willkürlich ausgedacht, ein allgemein-gültiges System lag dem keineswegs zugrunde. Warum sollte also nicht auch Ezechiel nach anderem, ebenso willkürlichem Verfahren aus בבל ein anderes neues Wort gebildet haben, etwa in der Weise, dass er statt der drei Consonanten ב, ב, ל, die jedesmal im Alphabet folgenden Buchstaben nahm, also ג statt ב, מ statt ל. Daraus hätte ein Wort גגם werden müssen: allein da Ezechiel das מ am Anfang eines Wortes besonders geeignet schien, setzte er es an den Anfang, so dass sich die Wortform מגג ergab. Man braucht nicht einmal seine Zuflucht dazu zu nehmen, Ezechiel habe durch die zweite Umstellung die Sache

mit Fleiss noch künstlicher machen wollen. Vielmehr wenn er die Form גגם ansah, so musste ihm klar werden, dass sie gänzlich unhebräisch sei: kein Wort, kein Eigenname beginnt im Hebräischen mit גג [1]), die einzige scheinbare Ausnahme ist גָּג, das indess aus dem Stamme גנג bez. גנן herzuleiten ist und möglicherweise in Ezechiel's Zeitalter noch ein נ hörbar werden liess. Ganz anders dagegen, wenn das מ an die Spitze des Wortgebildes trat: da waren die im Klang verwandten Wörter ohne Zahl vorhanden, unter den mit מג beginnenden seien blos מגדל, מגלה, מגפה, מגרש, מגן genannt; noch weit grösser wird die Zahl, wenn wir alsbald die in der Vocalisation verwandten anführen werden. Diese nämlich ist so gestaltet, dass sie an eine grosse Anzahl gebräuchlicher hebräischer Wörter anklingt: von denen, die mit מ anlauten und in der zweiten Silbe ein langes ו bieten, seien מאור, מבוא, מגור, מדון, מכון, מזון, מזור, מחול, ממות, מנור nur genannt: im Hinblick auf diese Wörter alle bildete also Ezechiel ein durchaus geläufiges Wort, wenn er מָגוֹג aussprach. So hatte er das a der ersten Silbe in בבל beibehalten, für den hellen Laut der zweiten Silbe allerdings einen dunklen gesetzt, was dem hebräischen Sprachgebrauch nach den vorhin angeführten Beispielen am meisten entspricht (vgl. die sprachliche Erscheinung, dass dem aramäischen ܩܛܝܢ, ܩܕܝܫ, ܩܪܝܒ das hebräische קטון, קדוש, קרוב entspricht u. a. m.). Auch will nicht vergessen sein, dass zwar die Masoreten, wahrscheinlich in Rücksicht auf die etymologische Ableitung des Wortes Gen. 11, 9, der zweiten Silbe von בבל einen kurzen Vocal zuwiesen, Ezechiel aber sicherlich ihn in Erinnerung an die richtige Ableitung aus dem babylonischen „bab-ilu" lang sprach, wie dem ja auch die syrische Aussprache ܒܒܝܠ zu entsprechen scheint. Übrigens ist auf die Vocalisation kein besonderes Gewicht zu legen, da sie für den semitischen Sprachgeist, dem alle Kraft der mündlichen Rede in den Consonanten ruht, relativ neben-

---

[1]) Vgl. hierzu Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. 26. Aufl. S. 97 u., 98 o.

sächlich ist; auch unterlag diese gewiss in unserem Fall nach dem, was vorhin ausgeführt, kaum einer besonderen Reflexion Ezechiel's. Endlich wäre ja nicht unmöglich, dass Ezechiel den Namen Magog oder einen ähnlichen vorfand, der etwa eine verschollene Landschaft oder Stadt bezeichnete: aber darauf wäre durchaus nichts zu geben. Die Hauptsache ist doch, dass Ezechiel aller Wahrscheinlichkeit gemäss den Namen Magog künstlich gebildet hat, um darunter den gefährlichsten Feind Israels, nämlich Babel, anzugreifen.

Dass ferner aus dem Lande Magog durch Abwerfung des Ma der Name des Regenten Gog abgeleitet wurde, geschah vermutlich einerseits, um darauf hinzuweisen, worauf es ankomme, indem zwei nahe verwandte Namen für denselben Gegner gebraucht wurden; anderseits auch, um durch Nennung des Gog als der Hauptperson die Aufmerksamkeit von Magog als dem Pseudonym für Babel abzuleiten. Dass Ma überhaupt als Praefix in den vom Volk oder Fürsten abgeleiteten Ländernamen stehe, ist allerdings nur aus dem Koptischen und Sanskrit zu belegen: doch kommt auf diesen Umstand gar nichts an, genug, dass es Ezechiel beliebt hat, aus dem Ländernamen Magog den Namen seines Fürsten Gog zu bilden. Dass aber der Prophet mit dem Namen Magog, als er erst Gog aus ihm abgeleitet hatte, lieber zurückhielt, als wolle er nicht durch unnötiges, öfteres Betonen des Namens Magog Verdacht erregen, ergiebt sich uns daraus, dass der Name Magog nur zweimal sich findet, nämlich im Anfang der Weissagung (38, 2) und dann an einer Stelle, wo es durchaus nicht zu vermeiden war (39, 6), weil hier das Land Magog die Heimat des Gog im Gegensatz zu Gog selbst, der ferne von seinem Lande Krieg führte, bezeichnen sollte (übrigens lesen selbst hier die LXX *Γωγ*).

Die Ausleger haben auch das bisher nicht genug beachtet, dass die ganze Verbindung „Gog aus dem Lande Magog“ etwas offenkundig Gekünsteltes hat. Im ganzen alten Testament kommt kein Fall wieder vor, in dem ein Land und sein Fürst solch ähnlich lautende Namen haben. Kaum dass Ezechiel's Zeitgenossen an dieser auffälligen

sprachlichen Erscheinung unachtsam vorübergegangen sind. Im Gegenteil: sie, die gewohnt waren, von ihm rätselhafte Reden zu hören und sich darüber gelegentlich beklagten (21, 5), legen es auch ihrerseits uns nahe, zu schliessen, dass von einem Ezechiel allerlei Sonderlichkeiten zu erwarten seien. Man beachte, dass in jener Stelle nicht blos aus dem vorliegenden Anlass heraus dem Propheten der Vorwurf der Unverständlichkeit gemacht wird, sondern das dort gebrauchte Participium ממשל Ezechiel's stehende Art kennzeichnen soll (anders als Joh. 16,29). Haben selbst seine Zeitgenossen, auf deren Verständnis er doch allermeist angewiesen war, den Propheten nicht verstanden, waren schon sie überzeugt, dass vielerlei dunkle Beziehungen in seinen Reden obwalteten, wie sollten wir heutzutage nicht manches in seinem Buch missverstehen oder ganz übersehen, was er darin Geheimnisreiches versteckt hat? Die Art und Weise, wie er die Siebenzahl verwendet, wie er Babel unter dem Gebilde Magog verbirgt, sind wahrscheinlich blos vereinzelte Beispiele, welche die Detail-Forschung zu vermehren imstande wäre. Wir dürfen aber vielleicht annehmen, dass Ezechiel, der die künstlichen Wortgebilde Magog und Gog nicht aus leerer Spielerei geschaffen, sondern von der Absicht geleitet, ohne Gefahr für sich und seine Volksgenossen, ob dieselbe in Wirklichkeit oder nur in der Einbildung bestand, wider Babel weissagen zu können, den Schlüssel zu jenen Wortgebilden einigen Vertrauten überliefert hat, dass er aber in den folgenden wirren Zeiten bald abhanden gekommen ist. Vielleicht aber, und das dünkt uns fast wahrscheinlicher, hat der Prophet ihn mit ins Grab genommen und es seinen Lesern überlassen, die Anwendung auf Babel zu finden, bez. sich zum lebendigen Gott dessen zu versehen, dass er seiner Zeit, wenn die Gefahr vorüber und die Erfüllung, die Heimkehr aus dem Exil nahe, dem Geschlechte, das solches erlebe, die Augen öffnen werde.

Allein mit der Deutung der geheimnisvollen Namen Magog und Gog allein ist's nicht genug. Ezechiel hat alles Mögliche gethan, um auch sachlich Babel abzubilden. Das bunt zusammengewürfelte Heer Gog's, von dem schon die Rede war,

entspricht ganz und gar der Manier Ezechiel's, das babylonische Heer als eine bunt zusammengewürfelte Masse zu beschreiben (z. B. 17, 3. 31, 2): beides offenbar dazu, den Eindruck einer Weltmacht hervorzurufen. Was aber die Hauptsache betrifft, so bedurfte es, sollte Babel den Untergang finden, sollte Israel der Vollstrecker des Gerichts an Babel sein, der Beschaffung einer Gelegenheit dazu. Anders aber konnte das nach Ezechiel's Gesamt-Auffassung gar nicht geschehen, als wenn Israel im eigenen Lande von Babel angegriffen wurde. Spricht er doch ähnlich in 25, 14 davon, dass Israel selbst die Ausrottung Edoms (cf. Cap. 36) in die Hand zu nehmen habe. Auch dieser Feind, der unmittelbar die Früchte der Gewaltstreiche Babels gegen Jerusalem geerntet hatte, wird erst dann vom Volke Jahwe's vernichtet werden, wenn dieses im heiligen Lande wieder angesiedelt ist. Vorher war kein Israel, vorher konnte Israel keine Probe bestehen, ehe es nicht wieder als Volksganzes in Kanaan wohnte. Für Babel aber ist zu beachten, dass Ezechiel nicht nur kein Strafgericht verkündigt, sondern überhaupt keine Stellung zu ihm nimmt; dass so oft auch von der Rückkehr Israels aus dem Exil die Rede ist, Babels keine Erwähnung geschieht, weder dass es sich freundlich dazu stelle, noch dass es feindliche Massregeln dagegen ergreife, noch auch dass es dabei unbeteiligt sei. Dies hartnäckige Stillschweigen über Babels ferneres Verhältnis zu Israel will in einem so umfangreichen Buch, wie des Ezechiel, bei einem Propheten, der sonst alles und jedes in seinen Gesichtskreis fallende Moment der Zukunft im grossen wie im kleinen in Erwägung zieht, sehr viel sagen; will sagen, dass es mit der Entscheidung des Verhältnisses zwischen Israel und Babel eine ganz besondere Bewandtnis habe. Sollte sie aber geschehen und war dazu, wie wir sahen, die vorherige Rückkehr Israels ins heilige Land erforderlich, dann folgte für Ezechiel's Darstellung alles Weitere von selbst.

Dass Gog's Einfall in verhältnismässig späte Zukunft gelegt werden musste, ergab sich mit Notwendigkeit aus der längeren Dauer des Exils, welches erst seine von Ezechiel

oft beschriebene Wirkung thun sollte. Dennoch lässt der Prophet auch hier durchblicken, — ob mit, ob ohne Absicht, ist nicht zu sagen — dass diese Zukunft nicht allzufern liege, dass vielmehr Gog's Einfall sehr bald nach der Rückkehr geschehen werde: denn 38, 11 wird angenommen, dass Israels Städte noch ohne Mauern, Riegel und Thore sein werden. Da nun nach 36, 35 das Land in Zukunft wohl befestigt sein wird, so ist 38, 11 dahin zu verstehen, dass die Befestigungen zur Zeit, da Gog einfällt, noch nicht fertig sind, dass sein Angriff also sofort nach der Wiederansiedlung stattfindet. Es sieht fast aus, als ob der Feind, der im Augenblick anderswo beschäftigt war, so dass er Israels Rückkehr nicht verhindern konnte (dieses, durch falsche Nachrichten von des Feindes Ohnmacht getäuscht, benutzte die gebotene Gelegenheit zur Rückkehr), möglichst bald in das Land Juda einbricht, seinen Frieden und sein beneidenswertes Los zu stören. Was sonst im einzelnen angeführt und ausgemalt wird, dass es sich dem Angreifer vor allem ums Beutemachen handle, dass viele Krämer schon auf den Aufkauf der Beute lauern (38, 12. 13), dass von einem gewaltigen Erdbeben Berge, Felsen und Mauern einstürzen, und alles Getier der Erde erbebt, und anderweitige schreckliche Naturereignisse den Untergang Gog's begleiten (19—22), die Schilderung des Kampfes und seines Ausgangs (39, 3—20), das alles ist nicht blos in dicken Farben aufgetragen, wohl dazu, um die Absicht, als gelte es Babel, zu verschleiern, sondern soll eben für jeden, der das wahre Verständnis der Sache gewonnen hatte, den völligen Untergang Babels, des einzigen Gegners, der jetzt und künftig zu fürchten war, gewiss machen. Dass es sich nur hierum handelt, erhellt deutlich auch aus 39, 6, wo die Darstellung plötzlich von der Niederlage Gog's in Kanaan nach der Heimat Gog's und dem Untergang des Landes Magog (hier als Weltmacht Repräsentant des ganzen Festlandes) und aller Inseln durchs Feuer abirrt. Das von Ezechiel gebotene Bild ist nämlich keineswegs einheitlich gestaltet, vielmehr irrt des Propheten Schilderung hin und her

und bleibt sich nur darin treu, dass auf jede Weise der Untergang der feindlichen Weltmacht herbeigeführt wird.

Wichtig ist auch, dass 38, 17 von älteren Weissagungen wider den Feind Gog die Rede ist, die hier blos citirt werden. Umsonst haben sich die Exegeten gequält, eine befriedigende Erklärung zu geben, umsonst, solange sie nicht erkennen, dass der Prophet unter Gog aus Magog die feindliche Weltmacht Babel verstanden haben will. Eine Verallgemeinerung des Sinnes ist dann nicht geboten, nicht einmal zulässig, nämlich als ob es sich überhaupt um Bedrohung von feindlichen Völkern handle: es heisst 38, 17 הַאַתָּה הוּא, so dass also gerade Gog Gegenstand der Weissagung war, und die LXX haben durch den Zusatz *τῳ Γωγ* zu erkennen gegeben, dass auch nach ihrer Auffassung gerade Gog selbst angeredet sein solle. Uns nun sind solche Weissagungen gegen einen Gog aus Magog gänzlich unbekannt, da ja nicht einmal die beiden Namen in der uns erhaltenen Litteratur vorkommen. Das wäre aber sehr merkwürdig, wenn der Verfasser nicht hätte voraussetzen dürfen, dass er einen bekannten und geläufigen Gegenstand anführe; um irgendwelche obscure Weissagungen kann es sich also nicht gehandelt haben. Anderseits ist auch, soweit wir davon wissen, die Menge der prophetischen Schriften nicht so gross gewesen, dass selbst solch wichtige Stücke wie die, deren hier gedacht wird, spurlos verschwunden sein könnten. Wir können diese Stelle nur dann genügend erklären, wenn wir an ältere Weissagungen, die speciell gegen Babel gerichtet waren, denken. Hierher gehören Hab. 1. 2, Jer. 25, gewissermassen auch Micha 4, 10. 11 (wenigstens im Sinne Ezechiel's).

Gegen diese Fülle von Argumenten, indirecten und directen, welche von einer buchstäblichen Fassung der Capitel von Gog aus Magog abraten und die Deutung auf Babel nahelegen, kommen die seit E w a l d dagegen erhobenen Einwände wenig oder gar nicht in Betracht. H ä v e r n i c k meint, Ezechiel lenke schon durch die 38, 2 ff. gegebene

Schilderung von der Zusammensetzung des Heeres Gog's und durch den Umstand, dass nicht davon die Rede sei, er solle für früher an Israel verübte Frevel bestraft werden, von den Chaldäern geradezu ab. Allein als Frevel kam eben der Chaldäer Thun, das Israels Untergang herbeiführte, erst in zweiter Linie in Betracht; der Hauptsache nach war es gottbefohlenes Werk. Darum bedurfte jenes Moment keinesfalls der Erwähnung. Jedermann wusste übrigens, wenn von Babel die Rede war, dass und warum es Israels Hauptfeind sei. Hätte aber Ezechiel viel von dem Schaden und Unheil, das Gog-Babel früher über Israel gebracht, reden wollen, so würde er sich bald verraten haben, und seine allegorische Schilderung wäre für jedermann durchsichtig gewesen. Und diese Gefahr musste er doch vermeiden, wenn überhaupt die von ihm gewählte Art der Einkleidung Wert haben sollte. — Wenn ferner Hitzig einwendet: die Chaldäer könnten nicht in Frage kommen, weil „Ezechiel ohne Zweifel meint, Jehovah werde den Sturz Chaldäa's gleichzeitig mit Israels Rückkehr ausrichten, wie denn auch in der That die Rückkehr, bedingt durch den Fall Babels, diesem auf dem Fuss nachgefolgt ist", so wissen wir eben gar nicht, wie Ezechiel über diese Frage gedacht hat, und Hitzig hat hier eine kühne Behauptung aufgestellt, für die er den Beweis schuldig blieb.

Es ist kein Wunder, dass, als der hier geweissagte Untergang Babels nach Verlauf von mehr als einem Menschenalter eintrat, die richtige Auffassung der Weissagung bald verloren ging. Offenbar haben schon in der vorchristlichen Zeit die LXX den Propheten nicht mehr ganz verstanden, wenigstens sich keine klare Vorstellung gemacht, als sie 38, 2: *επι Γωγ και την γην του Μαγωγ αρχοντα Ρως, Μεσοχ και Θοβελ* übersetzten, sie haben mechanisch, aber ohne Verständnis übersetzt. Die Peschittha folgt ihnen nach mit ihrem an Stelle des ersten *και* gesetzten ܘܥܠ. Dass dann bei völligem Mangel am rechten Verständnis hier wie bei anderen Weissagungen der Gesichtspunkt in den Vordergrund

trat, dass für die Weissagung eine andere, vollkommenere Erfüllung zu erharren sei, und dass namentlich, seit die Johannes-Apokalypse diese Auslegung zur massgebenden erhoben, der ursprüngliche Sinn nicht mehr dagegen aufkommen konnte, ist sehr wohl zu begreifen. Doch haben wir den schon genannten Grund dafür, dass die Beziehung der Cap. 38. 39 auf Babel noch längere Zeit nach Ezechiel bekannt war, nicht gering anzuschlagen, weil nämlich einzig in sein Buch keine Einschaltung einer Weissagung gegen Babel gemacht worden ist, wie sie doch im Buch Jesaja und Jeremia sich so reichlich finden.

XI.

Das gegenwärtige und zukünftige Gottesreich

in der Lehre Jesu bei den Synoptikern.

Von

Albert Klöpper,

Dr. und Prof. der Theologie zu Königsberg i. Pr.

Bekanntlich sieht die Mehrzahl der Theologen, welche in jüngster Zeit über den Begriff des Reiches Gottes in den synoptischen Evangelien sich litterarisch geäussert haben, den Schwerpunkt der Verkündigung Jesu in der künftigen, eschatologischen Offenbarung desselben. Freilich hat es auch nicht an Stimmen von solchen gefehlt, welche gegen eine solche Betrachtungsweise, nach welcher die Reichspredigt Jesu nur als eine Species der zeitgenössisch-apokalyptischen Theologie anzusehen wäre, als eine zum mindesten einseitige Einspruch erhoben haben und die in gewissen Zügen derselben, bei denen ein andersartiger Charakter auch von gegnerischer

Seite nicht ganz verkannt werden konnte, etwas mehr anzuerkennen sich geneigt zeigten, als durch den Gegensatz gegen gewisse Erscheinungen hervorgerufene Paradoxien.

Trotzdem erscheint es uns nicht überflüssig, eine Reihe von Stellen der synoptischen Evangelien durch möglichst eindringende Behandlung daraufhin zu untersuchen, welches Resultat aus ihnen für die Lösung des aufgeworfenen Problems sich gewinnen lasse. Was die Methode anlangt, die wir bei dieser ergänzenden und, wie wir uns versprechen, berichtigenden neuen Durchforschung der einschlägigen synoptischen Stoffe in Anwendung zu bringen gedenken, so werden wir einmal über das, worüber kein oder kaum noch ein Streit stattfindet, flüchtig hinweggehen, dagegen den Stellen, in denen uns die Entscheidung zu liegen scheint, eine gründlichere Untersuchung zuwenden. Gewiss sind nun für die Gewinnung des Urteils, ob oder inwieweit das von Jesus verkündigte Himmelreich bereits unter den gegenwärtigen irdischen Verhältnissen Existenz gewonnen habe und sich weiter fortentwickele, oder erst in der Zukunft als eine schlechthin transcendente Gottesoffenbarung zu erwarten sei, eine Anzahl von Parabeln, in denen das Wesen desselben zur Anschauung gebracht wird, von grosser Bedeutung und Wichtigkeit. Doch da Bilderreden an und für sich schwieriger deutbar sind als in eigentlicher Rede gegebene Aussprüche Jesu, ferner die Deutung jener Gleichnisse neuerdings noch dadurch erschwert ist, dass man die Auflösung, die der Parabelredner selbst von ihnen gegeben, als eine von den evangelischen Referenten teilweise nicht correct überlieferte beanstandet hat, so werden wir dann erst näher auf dieselben eingehen können, wenn wir durch in sich klare, anderweitige Aussprüche des Herrn in stand gesetzt sein werden, mit grösserer Unbefangenheit über sie zu urteilen.

Dass Johannes der Täufer das Kommen des Reiches Gottes in die Zukunft verlegte, wenngleich er aus gewissen Anzeichen das Nahesein dieser Zukunft erschliessen zu dürfen glaubte (Mt. 3, 2. 10. vgl. Luc. 3, 9), liegt offen vor Augen.

Dass für Jesus, der die Parole desselben: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei seinem ersten Auftreten sich aneignet (Mt. 4, 17. Mc. 1, 15), in diesem Eröffnungspunkt seiner Wirksamkeit das Himmelreich gleichfalls irgendwie noch der künftigen Zeit angehörte, ist selbstverständlich. Deutlicher verweisen uns gewisse Züge unserer Evangelien auf einen mit der Wiederkunft Christi sich in Vollzug setzenden Zustand, in welchem nach Sammlung der Anhänger Jesu und einem von ihm abgehaltenen Endgerichte[1]) den in demselben Bewährten eine Existenzform zugesichert wird, die sich von der irdischen deutlich abhebt. So schon, wenn von den Gerechten gesagt wird, dass sie in dem Reiche ihres Vaters leuchten würden wie die Sonne (Mt. 13, 43), und er den von allen Weltenden herbeiströmenden Völkern verheisst, dass sie mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische liegen (Mt. 8, 11. Luc. 13, 28) und ebenso seinen Jüngern, dass sie in seinem Reiche an seinem Tische essen und trinken sollten, sitzend auf Stühlen, beherrschend die zwölf Stämme Israels (Luc. 22, 30. Mt. 19, 28 f.). Noch merklicher giebt sich die mit der Palingenesie verknüpfte Lebensweise der dem endgeschichtlichen Messiasreiche Angehörigen dadurch zu erkennen, dass Jesus verheisst, dass das Passah, das die Gerechten im Reiche Gottes feiern werden, ein erfülltes sein werde (Luc. 22, 16), dass der Wein, den sie trinken werden, als neuer im Reiche seines Vaters von ihnen genossen werden solle (Mt. 26, 29. Mc. 14, 25). Nicht minder werden wir an das künftige Messiasreich zu denken genötigt, wenn der auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzende, über die ἔθνη Gericht haltende Menschensohn den zu seiner Rechten gestellten Schafen die ihnen von Grundlegung der Welt an zubereitete βασιλεία als Erbteil anweist (Mt. 25, 34). Auch nehmen bekanntlich Äusserungen Jesu, in welchen er die Zeit der Vollendung (Mt. 13, 39. 40. 49 συντέλεια τοῦ αἰῶνος), die Bedeutung derselben für seine

[1]) Mt. 24, 31. Mc. 13, 27. Mt. 13, 30. 41. 48 f.; 16, 27; 25, 31 f.

Anhänger und die ernsten Pflichten, welche die Erwartung derselben ihnen auferlegt (Mt. 25, 1—10; 22, 1—13; Luc. 12, 42—46 u. Mt. c. 24 f. u. Par.), in den Kreis seiner Betrachtung zieht, in unseren synoptischen Evangelien, namentlich soweit sie das letzte Stadium des Lebens Jesu erzählen, einen breiteren Raum ein.

Die Heraushebung dieser Stellen mag zunächst genügen, um bemerklich zu machen, dass unter Umständen auch für das Bewusstsein Jesu das Reich, dessen Verkündigung er für eine Hauptaufgabe seines messianischen Berufes ansah (Mt. 13, 19; 24, 14. Luc. 4, 43), als ein der Zukunft angehöriges und den für dasselbe Auserwählten ein höheres Mass seliger Befriedigung gewährendes erscheint, als es die Verhältnisse des laufenden Äon gestatten.

Wenn wir oben die Reihe der ein apokalyptisch-messianisches Reich in Sicht nehmenden Stellen mit einer Äusserung Jesu eröffneten, die er dem Munde des Täufers entnahm, so kommt schon bei ihr in Frage, ob beide prophetischen Männer mit ihrer Aussage genau denselben Gedanken zum Ausdruck gebracht haben. Trotz der Gleichheit der Worte darf nicht übersehen werden, dass das ἤγγικε im Munde eines solchen, der sich nicht für den ansah, der noch nicht gekommen ist, den man noch erwarten solle (vgl. Mt. 11, 3. Luc. 7, 20), sondern für den, der mit seiner Erscheinung die Zeit der Prophetie für bereits beendet ansah (Mt. 11, 13 f. Luc. 16, 16), und in dem die charakteristischen Merkzeichen der messianischen Epoche sich thatsächlich verwirklichten (Mt. 11, 4 ff. Luc. 4, 18 f.; 7, 22 ff.), das „Naheherbeigekommensein" des Himmelreiches in anderer Weise markirte, als wie es von dem Bewusstsein des Täufers aufgefasst wurde. Bestätigt wird diese unsere Auffassung der Sachlage durch die Worte Jesu, in denen er sich dem Volke gegenüber über die Stellung und Bedeutung des Täufers näher ausspricht. Von ihm wird einerseits zugestanden, dass er mehr als ein Prophet und, dass unter den vom Weibe Geborenen niemand grösser sei als er; trotzdem wird be-

merklich gemacht, dass der relativ Kleine (*μικρότερος*) im Himmelreich grösser sei als Johannes der Täufer (Mt. 11, 11. Luc. 7, 28). Im eschatologischen Sinne kann hier *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* um deswillen nicht gebraucht sein, weil nur solche, die den Bedingungen der irdisch-menschlichen Existenzweise angehören, zum Vergleich mit dem noch lebenden Täufer überhaupt in Betracht gezogen werden konnten. Dem Einwande gegenüber, dass zu der Zeit, in welcher der betreffende Ausspruch gethan wurde, Jesu keine Persönlichkeiten zur Verfügung gestanden hätten, um an denselben eine derartig in Rede stehende Wertmessung vorzunehmen, ist in Anschlag zu bringen, dass Subjecte bereits thatsächlich dem Himmelreich zugezählt werden durften, die laut V. 5 (Luc. V. 22) irgend eine reale Anteilnahme an sich in ihnen wirksam erweisenden Heilsspendungen der messianischen Epoche empfangen hatten. Dabei konnte ausser Betracht bleiben, dass sie bislang nur zu den receptiven Gliedern desselben gehören mochten und für die Förderung desselben eine hervorragendere Wirksamkeit zu entfalten, wegen ihres Mangels an specifischer Begabung (wie sie in seiner Berufssphäre Johannes der Täufer besass), sich noch nicht in der Lage befanden. Infolgedessen konnten dieselben im Gegensatz zu dem Täufer und seinen Schülern, welche über die Messianität Jesu im Ungewissen waren (Mt. 11, 3. Luc. 7, 19) und sich strengen Fastenübungen hingaben (Mt. 9, 14. Mc. 2, 18. Luc. 5, 33), in Jesus den Bräutigam erkennen und sich selber als *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* (Mt. 9, 15. Mc. 2, 19. Luc. 5, 34) und damit als zum Himmelreich Gehörige ansehen.

Dass Jesus von einem im Himmelreich Seienden nicht immer schon grosse Leistungen für die Sache des Evangeliums, sondern vorerst nur eine principielle Sinnesweise als Bedingung der Zugehörigkeit zu jenem voraussetzt, erhellt aus Mt. 18, 1—4. Es wird hier vom ersten Evangelisten berichtet, dass die Jünger Jesu mit der Frage an ihn herangetreten seien: *τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;* Die Veranlassung zu dieser Frage war, wie aus

Mc. 9, 33 f. und Luc. 9, 46 f. hervorgeht, ein in Mitten der Jünger verhandelter Streit, wer unter ihnen der grössere sei. Entschieden wird diese Rangstreitfrage, die als ein Vorspiel von dem anzusehen ist, was später Mt. 20, 20—28 und Mc. 10, 35—45 berichtet wird, dadurch, dass Jesus ein Kind in ihre Mitte stellt und ihnen eröffnet, dass, wenn sie nicht umgekehrt wären und geworden wie dieses Kind, sie in das Himmelreich nicht eintreten könnten (*ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*). Wer sich nun gedemütigt haben werde wie dieses Kind (*ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο*), d. h. sich von der hohen Stellung, in die seine Selbstüberschätzung ihn gesetzt, so heruntergelassen haben werde, dass er an Anspruchslosigkeit, hingebender Empfänglichkeit, vertrauensvoller Anlehnung an eine höhere, leitende Macht dem dargestellten Kinde gleichgeworden sei, der sei der relativ Grosse im Himmelreiche (*οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*).

Wenn in diesen Worten Jesu als unumgängliche Bedingung des Eintritts in das Himmelreich die Umkehr von einer Position, in der man durch gewisse Besitztümer anderen überlegen zu sein sich bewusst ist, zu der Hülfslosigkeit und Bedürftigkeit eines Kindes beansprucht wird (V. 3), nur die Selbsterniedrigung zu kindlicher Sinnesweise einen verhältnismässig hohen Rang im Himmelreich garantirt (V. 4), so ist kein Grund, in diesen beiden Versen der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* eine andere Bedeutung unterzulegen, als wie sie uns oben Mt. 11, 11 u. Par. entgegengetreten ist. Denn es ist nicht einzusehen, weshalb die Aufnahme in das Himmelreich, wenn das in menschlicher Selbstüberhebung gelegene Hindernis des Eintretens in dasselbe gehoben und der vertrauensvolle Kindessinn Gott gegenüber zum Durchbruch gekommen ist, nicht sofort mit der Erfüllung der geltend gemachten Bedingung zusammenfallen, sondern erst einer späteren Zukunft anheimgegeben werden solle. Ebensowenig, weshalb der zum Kinde sich selbst erniedrigt habende Mensch erst dann in

die Stellung eines *μείζων* im Himmelreich aufrücken solle, wenn dieses in seine Vollendungsepoche eingetreten sein werde.

Derselbe Gedanke von der Zugehörigkeit der Kinder zum Himmelreich ist ausgedrückt Mt. 19, 14: *τῶν γὰρ τοιούτων* (sc. *παιδίων*) *ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Wenn Mc. in ähnlicher Weise Jesum sagen lässt: *ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν*, so muss hier *ἡ βασ. τ. θ.* als Object des zueignenden Actes (*δέξηται*) eines Kindes jedenfalls als gegenwärtig gedacht sein, von welchem Acte, wenn er sich factisch vollzogen hat, den Eintritt in das Gottesreich (*εἰσέλθῃ*) durch eine Zeitdistanz zu trennen, die den letzteren in den künftigen Äon hinaufrücken würde, nur als eine gewaltsame und unnatürliche Zerreissung zweier unmittelbar mit einander verknüpfter Momente beurteilt werden müsste.

Bestärkt können wir in unserer Ansicht, bei *βασ. τ. οὐρ.* in Mt. 11, 11 an das schon gegenwärtige Himmelreich zu denken, nur werden durch die bei Mt. fortlaufende, sich auf den Täufer beziehende Rede Jesu: *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*[1]). Sowohl der Zusammenhang (vgl. das *δὲ*, welches gegen V. 11[b] gerichtet das über den Täufer gesprochene Lob V. 11[a] erläutern soll)

---

[1]) Luc. (16, 16) giebt den V. 12 bei Mt. folgendermassen wieder: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*, wodurch der Sinn des bei dem ersten Evangelisten sich findenden Ausspruchs sachlich nicht verändert ist, wenngleich die lucanische Version uns den Eindruck hinterlässt, als liege hier ein Versuch vor, die drastisch acuminösen Worte Jesu dem Verständnis der Leser näher zu bringen. Was speciell den Ausdruck *εὐαγγελίζεται* betrifft, so ist dieses Zeitwort, welches sich in seiner eigentlichen Bedeutung (Freudenbotschaft bringen) für die Predigt des Täufers, an die man jedesfalls in erster Linie zu denken durch den Text genötigt wird, wenig geeignet, wie auch schon daraus erhellt, dass sämtliche synoptischen Evangelien von der Predigt des Täufers den Ausdruck *κηρύσσειν* gebrauchen. Mt. 3, 1. Mc. 1, 4. 7. Luc. 3, 3.

als auch der sogleich folgende Satz *καὶ — αὐτήν* machen es zur Notwendigkeit, *βιάζεται* weder in dem tadelnden Sinne eines fanatischen, zelotischen Anstrebens, noch in dem einer feindlichen Vergewaltigung[1]) des Himmelreiches zu verstehen. Vielmehr bleibt für das bezügliche Verbum nur die gutgesicherte Bedeutung: „mit Ungestüm erstreben, forciren" übrig[2]). Insofern nun durch dieses ganze Dictum (V. 12) aus dem Effect, den der Täufer hinterlassen hat, ein Rückschluss auf seine persönliche Bedeutung gemacht werden soll, so ergiebt sich, dass auf seinen Anstoss hin eine solche Umwandlung der Gemüter innerhalb der jüdischen Volkskreise erfolgt ist, dass, wie Jesus seinerseits nun die frohe Verkündigung von dem „herbeigekommenen" Gottesreich erschallen liess, jene von Johannes zur Sinnesänderung Gebrachten hastig zugriffen, um sich den Gegenstand des Evangeliums eifrigst anzueignen (Mt. 21, 23—32. Mc. 11, 27—33. Luc. 20, 1—8).

---

1) Diese letztere Annahme steht nämlich mit den thatsächlichen Verhältnissen, unter welchen die bezüglichen Worte Jesu gesprochen sind, in Widerspruch; denn wenn man auch innerhalb der angegebenen Zeitperiode (*ἀπὸ—ἄρτι*) allenfalls in dem terminus ad quem derselben (*ἄρτι*), der Gefangennahme des Täufers, eine dem Himmelreich bereitete Verfolgung annehmen könnte, so ist doch die Auffassung, dass gleich vom Beginn der Wirksamkeit des Täufers an das Himmelreich verfolgt worden wäre, weder historisch zu belegen, noch an sich irgendwie wahrscheinlich. Aber jener Ausdeutung des *βιάζεται* tritt auch noch der zur Verdeutlichung des ersten Satzes hinzugefügte zweite (*καὶ βιαστ. ἁρπ. αὐτ.*) entgegen, da es völlig unstatthaft ist, dem Verbum *ἁρπάζειν* den Sinn von *διαρπάζειν* und *ἐξαρπάζειν* aufzudrängen.

2) Die von uns oben im Context angenommene Bedeutung von *βιάζεσθαι* lässt sich belegen durch Xen. Hell. 5, 2. 15: *πόλεις τὰς βεβιασμένας* und 2. Makk. 14, 41: *τὴν αὐλαίαν θύραν βιάζεσθαι*. — Auch Arnold Meyer (Jesu Muttersprache) kommt bei seinem Zurückgehen auf den aramäischen Grundtext der bezüglichen Worte Jesu (*βιάζ.* bei Luc. = חֳסַן, *βιάζ.* bei Mt. = הִתְחַסַּן) sachlich zu demselben Resultat (S. 88 f. 157 ff.). Auch wendet der Verfasser gegen die Deutung des *βιάζεσθαι* im Sinne von „Verfolgung erleiden" mit Recht ein, dass dieselbe der Gottesherrschaft als einer alles überwältigenden gegenüber ein Ungedanke sei.

Wir lassen auf die soeben besprochene Stelle eine andere folgen, die einem verwandten Ideenkreise angehört, aus welcher uns die Art und Weise des oben erwähnten *βιάζεσθαι* und *ἁρπάζειν* klarer vor Augen tritt und uns der Begriff *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* in der nämlichen Bedeutung begegnet, wie wir ihn soeben angetroffen haben.

Wenn hier (Mt. 21, 31) Jesus zu den Hierarchen sagt: *ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, so ist, sobald man das Präsens *προάγουσιν* im eigentlichen Sinne nimmt, schon von einem sich bereits gegenwärtig vollziehenden Eintreten der bezüglichen Subjecte in das Gottesreich die Rede, und es würden die Worte so noch an Kraft gewinnen. Eine Abschwächung der Stelle würde darin liegen, wenn man der von Haupt (die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien S. 67) vertretenen Ansicht folgen wollte, nach welcher das *προάγουσιν* zeitlos nur den Begriff des Verbums bezeichnete, in welchem Falle sich für die Gegenwärtigkeit oder Zukünftigkeit des Reiches Gottes nichts aus der Stelle erschliessen liesse. — Joh. Weiss glaubt hier übersetzen zu dürfen: „gehen vor den Schriftgelehrten voran, haben den Vortritt auf dem Wege zum Gottesreich". Allein da die betreffenden Personen dem ursprünglich „Nein", dann aber „Ja" sagenden Sohne des voranstehenden Gleichnisses entsprechen, welcher letztere ja wirklich in den das Reich Gottes (vgl. Mt. 20, 1) repräsentirenden Weinberg, um die ihm dort aufgetragene Arbeit aufzunehmen, eintritt, so liegt es näher, nicht blos daran zu denken, dass die *τελῶναι* und *πόρναι* den Pharisäern und Schriftgelehrten auf dem zum künftigen Gottesreich hinführenden, sondern auf dem sie in das bereits bestehende Reich hineingeleitenden Wege voran sind, um die ihnen in diesem angewiesene Arbeit aufzunehmen. (Vgl. die unten näher zu besprechenden Stellen, in denen von einer im Reiche Gottes zu leistenden Arbeit die Rede ist. Luc. 9, 61 f. — Mt. 19, 12 — Mt. 21, 28; 20, 1—16; 21, 33—46; 25, 14—30. Luc. 19, 12—27.)

Eine nicht minder klare Illustration für die eben constatirte Thatsache, wie das Gottesreich von gewissen verachteten Elementen des Volkes auf dem Wege eines gewaltsamen Aufschwunges angeeignet werde, liefert uns auch der Ausspruch Jesu Mt. 23, 13. Luc. 11, 52, in welchem die nämliche Bedeutung dieses Terminus uns entgegentritt.

Bei dem ersteren Evangelisten macht Jesus den Schriftgelehrten und Pharisäern den Vorwurf, dass sie das Himmelreich vor den Augen der Menschen zuschlössen (*ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*). Sie selbst nämlich gingen nicht hinein, und die, welche im Begriff ständen hineinzugehen, hielten sie vom Eintreten ab: *ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.* Wollte man an dieser Stelle *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* im eschatologischen Sinne auffassen, so würde sich schwerer das Bild erklären, welches hier in Bezug auf das Thun der Schriftgelehrten gebraucht ist, und welches darauf führt, sich das Himmelreich als einen Palast vorstellig zu machen, dessen Pforte von jenen für sie selbst und für andere verschlossen wird und dies angesichts von Menschen, die als vor demselben stehend vorausgesetzt werden müssen. Wird man schon hierdurch auf das Reich Gottes als ein in der Gegenwart irgendwie bestehendes geführt, so auch noch durch den Zug, dass von den Pharisäern verneint wird, dass sie hineingehen, wobei doch immer die Voraussetzung festgehalten werden muss, dass jenes Eintreten ihrer Stellung als Lehrer und Leiter des Volkes zufolge, als *υἱοὶ τῆς βασιλείας* im Sinne von Mt. 8, 12. von ihnen schon hätte erfolgen können, wenn sie dem Weckrufe des Täufers und Jesu zur Sinnesänderung gefolgt wären (vgl. zum Ganzen: Mt. 21, 28—31 u. Par.). Endlich wenn Personen vorausgesetzt werden, die durch die Schriftgelehrten, durch deren übles Beispiel und die ungerechte an dem Täufer und Jesus geübte Kritik (vgl. Mt. 11, 18 f. Luc. 7, 33 f.) von dem Eintreten ins Himmelreich abgehalten werden, so wird doch von den *εἰσερχόμενοι* die Voraussetzung gemacht, dass sie, wenn

jene Hemmung nicht stattfände, wirklich in das Gottesreich eintreten würden, d. h. dem Rufe zur Sinnesänderung, den Johannes der Täufer und Jesus erhoben hatten, sowie der Aufforderung zum Glauben an das Evangelium Folge leisten und damit wirklich in den Bereich des Himmelreiches gelangt sein würden[1]).

Im Unterschiede von den soeben gekennzeichneten Pharisäern, welche sich und andere von dem Gottesreich fernhielten, wird Mc. 12, 34 eines Schriftgelehrten Erwähnung gethan, dessen Stellung eine andere dem Reiche gegenüber war als die jener. Hier sagt nämlich Jesus von dem Schriftgelehrten, der seine hohe Sympathie für die Erhebung der Gebote der unbedingten Gottes- und Nächstenliebe zum alles, auch die *ὁλοκαυτώματα* und *θυσίαι* überragenden Princip der gesamten Gebote erklärt hatte: *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς*

---

[1]) Bei Luc. 11, 52 ist der betreffende Vorwurf so formulirt, dass die Angeredeten den (ihnen ursprünglich einmal anvertrauten) Schlüssel zur Erkenntnis (der göttlichen Heilswahrheiten) weggetragen, bei Seite gebracht hätten (*ἤρατε* vgl. Luc. 6, 29 f.; 11, 22; 19, 24). Wenn Luc. nun fortfährt: *αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε καὶ τοὺς εἰς ἐρχομένους ἐκωλύσατε*, so lassen die Worte den Eindruck zurück, als habe dem Referenten ein Text vorgelegen, in welchem das Gebiet genannt gewesen, in welches sie selbst nicht eingetreten seien und woran sie die, welche im Begriff waren einzutreten, gehindert haben, ein Text, den Mt. (s. oben) genauer wiedergegeben hat. Im Grunde genommen ist die Form, welche Luc. den Worten gegeben hat, von der, wie sie bei Mt. vorliegt, nicht abweichend. Der Schlüssel der Erkenntnis, sei es nun, dass man ihn deutet als den die Erkenntnis eröffnenden oder als den in der Erkenntnis bestehenden, muss als ein von den Weissagungen der Schrift, Johannes dem Täufer und Jesu ihnen dargebotener aufgefasst werden, insofern letztere durch die Busse und Glauben fordernde Predigt mit Hinweis auf das nahe bevorstehende resp. schon herbeigekommene oder in ihrer Mitte befindliche Gottesreich ihnen die Möglichkeit in dasselbe einzutreten objectiv erwirkt hatten. Dieser Schlüssel wurde aber von den Betreffenden nicht benutzt, sondern bei Seite geschafft. Sie traten ihrerseits nicht in das Gottesreich, resp. in den Bereich der zum Gottesreich führenden *γνῶσις* und hinderten andere, die schon in Bereitschaft standen einzutreten, an ihrem Vorhaben.

βασιλείας τοῦ θεοῦ. Es bedarf keiner Begründung, dass das οὐ μακρὰν hier nicht im zeitlichen Sinne und demnach auch ἡ βασ. τ. θ. nicht vom eschatologischen Machtreiche Gottes genommen werden kann. Vielmehr wird die Aussage Jesu nur dahin zu deuten sein, dass der Gesetzeslehrer durch seine richtige Erkenntnis von der Bedeutung jener obersten Gebote dem Reiche Gottes innerlich, geistig nicht fern sei. Der Schluss wird demnach nicht unberechtigt sein, dass, wenn zu der theoretischen Erkenntnis noch die praktische Bethätigung jenes Princips hinzukäme, die betreffende Person dem Gottesreiche insofern schon angehöre, als dann der höchsten Norm der neuen Ordnung der Dinge Genüge gethan sein würde. Während vom eschatologischen Gottesreich alle Menschen, gleichviel welches ihre innere Gesinnung ist, zeitlich gleich fern, bezw. ihm nahe sind, kann von einer bestimmten Persönlichkeit ein dem Gottesreich nicht fern stehen nur in dem Falle ausgesagt werden, wenn das letztere eine bereits in die Erscheinung getretene, ideale Grösse ist, dem gegenüber das einzelne Subject eine ihm mehr oder weniger angenäherte Position einzunehmen in der Lage ist.

Blickt man nun, von diesem letzteren ziemlich vereinzelt dastehenden Falle abgesehen, auf die Mt. 23, 13. Luc. 11, 52 constatirten Verhältnisse zurück, so versteht es sich unter diesen für in das Himmelreich eintreten Wollenden so höchst ungünstigen Umständen voll und ganz, welch eines gewaltigen Kraftaufwandes seitens gewisser Kategorieen des Volkes es bedurfte, um die Thür des Gottesreiches zu forciren und wirklich hineinzukommen.

Was nun den derartig gewaltsam in das Reich Eindringenden den Aufschwung für ihr Verhalten verleiht, ist die Wertung dessen, was sie anstreben, das für sie nicht blos in der Ferne gezeigt, sondern ihnen bereits wirklich zu teil wird.

In diese Gedankenreihe führen uns die Worte Jesu Mt. 6, 33: ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιο-

σύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν und Luc. 12, 31: πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν.

Joh. Weiss führt diese Stelle in seinem Werke: „Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ S. 17 als Beleg dafür an, dass βασιλεία τοῦ θεοῦ wie immer, so auch hier nur im eschatologischen Sinne gebraucht werde, da es für die Jünger heisse, sie sollten sie suchen, für die es also noch nicht da sein könne. Aber selbst in dem Falle, dass nur die Jünger hier angeredet würden, was keineswegs sicher ist, muss man fragen, wie man sich um etwas bemühen, dasselbe anstreben könne, was ganz ausserhalb der Sphäre menschlicher Erreichbarkeit liegt und lediglich als ein Product einer künftigen wunderbaren göttlichen Allmachtsthat anzusehen wäre. Bei der Annahme der βασ. τ. θ. als des endgeschichtlichen Messiasreiches könnte das ζητεῖν desselben nur in der Sinnesänderung mit Rücksicht auf dasselbe und in dem geduldigen Abwarten seines Kommens verstanden werden, eine Bedeutung, deren Annahme aus dem Grunde an unserer Stelle völlig unstatthaft ist, weil der Zusatz καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν, in welchem die irdisch-leiblichen Güter (vgl. V. 25 ff.) als Zugabe erscheinen, die Frage nahe legt, zu welchem Gegenstande hinzu diese Beilage erfolgen wird; offenbar nicht als Zugabe zu ζητεῖν, sondern zu dem Object des mit dem ζητεῖτε in Verbindung gedachten καὶ εὑρήσετε (vgl. Mt. 7, 7 f. Luc. 11, 9: ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε .... ὁ ζητῶν εὑρίσκει) d. h. zu dem auf dem Wege des ζητεῖν gefundenen Anteil am Gottesreich. Wäre hier βασ. τ. θ. das dem αἰὼν μέλλων angehörige eschatologische Reich, so würde das προστίθεσθαι aus dem Grunde vollkommen bedeutungslos, weil, wenn die bezüglichen Subjecte erst im künftigen Äon das Object ihres ζητεῖν erlangten, die Zugabe von Kleidung und leiblicher Nahrung sich nicht verständlich machte, da sie ja dann begreiflicherweise deren nicht mehr bedürfen.

Bei Luc. 12, 32 folgt auf die Aufforderung, nach dem

Reiche Gottes zu trachten, und die Verheissung, dass den betreffenden alles als Zugabe werde verliehen werden (V. 31), die Ermahnung an die kleine Herde, sich nicht zu fürchten, mit der Begründung, dass es Gottes gnädiger Willensbeschluss sei, ihnen das Reich zu geben (*ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν*). Wollte man aus dem *εὐδόκησεν* den Schluss ziehen, dass die Jünger das Reich von Gott bereits thatsächlich empfangen hätten, so würde freilich dies mit dem in V. 31 geforderten *ζητεῖτε* sich nicht wohl vereinigen lassen. Nimmt man jedoch die bezüglichen Worte in dem Sinne, dass Gott der kleinen Jüngerschar das Reich als Reich der Herrlichkeit zu seiner Zeit als künftiges Erbteil zuzuerteilen beschlossen habe, so entsteht die Schwierigkeit, dass *βασιλεία* V. 31 und *βασιλεία* in V. 32 in verschiedenem Sinne gebraucht worden wären, und könnte es fraglich erscheinen, ob der Vers hier von Luc. in den richtigen Zusammenhang gesetzt sei; denn unter die *ταῦτα*, welche als Zugabe zu dem Trachten nach dem Reiche den Jüngern verheissen werden, kann doch das Herrlichkeitsreich unmöglich subsumirt werden. Und dass es neben die *ταῦτα* als eine ungleich höhere Gabe noch hinzuzudenken wäre, ist durch nichts im Text angedeutet. Dagegen möchten diese Schwierigkeiten sich am leichtesten lösen, wenn man das in Aussicht gestellte *δοῦναι* des Vaters sich noch im diesseitigen Äon in Vollzug setzend annimmt, so dass auf der einen Seite von einem *ζητεῖν* nach der *βασιλεία* die Rede sein kann, andererseits von einem diesem Suchen entsprechenden Geben Gottes, der ihnen das Reich als ein auch schon im Diesseits zu geniessendes Gut in Aussicht stellt.

An die soeben erörterten Stellen, in denen das Gottesreich als ein schon im Diesseits geeigneten Persönlichkeiten zu teil werdendes hohes Gut erscheint, dürfen wir auch Mt. 13, 52 anreihen. Hier lässt der Evangelist Jesum angesichts der erfreulichen Thatsache, dass die Jünger durch seine Deutung alle Parabeln verstanden zu haben erklären, den Ausspruch thun: *διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευ-*

θεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.

Es ist hier also die Rede von einem Schriftgelehrten, der für das Himmelreich als Jünger gewonnen ist. An und für sich könnte ja nun freilich bei *βασ. τ. οὐρ.* an das künftige Messiasreich gedacht werden, so dass man sich in diesem Falle unter dem bezüglichen *γραμματεύς* einen Mann etwa von der Richtung Johannis des Täufers vorstellig zu machen hätte. Allein der Zusammenhang der in Frage stehenden Worte legt Protest gegen eine solche Deutung ein. Wird ja doch der Schriftgelehrte mit einem *οἰκοδεσπότης* verglichen, der sich im Besitz eines Schatzes befindet, aus welchem derselbe Neues und Altes für seine Familienglieder resp. Gäste herausholt, für sie zur Dispensation bringt. Offenbar ist dieser Schatz dem *γραμ.* erst mit seinem *μαθητευθῆναι τ. βασ. τ. οὐρ.* zuständig geworden, und es ist das Neue, welches er zur Verteilung bringt, gewiss nicht ohne Grund dem Alten vorangestellt. Der in Rede stehende Schriftgelehrte also ist in Analogie gestellt mit Jesu als dem Verkündiger der frohen Botschaft vom Gottesreich. Wie dieser in der Enthüllung der *μυστήρια τῆς βασ. τῶν οὐρ.* (Mt. 13, 11. Luc. 8, 10. Mc. 4, 11) einen Inhalt darbot, welcher die frühere prophetische Offenbarung weit hinter sich liess (Mt. 13, 17 = Luc. 10, 24. Mt. 12, 41 f. und Luc. 11, 30 ff.) und mit diesem Neuen allerdings auch Elemente verband, welche der Urkunde des Alten Bundes entlehnt oder wenigstens im Sinn und Ton derselben geformt waren, so setzt derselbe auch bei einem für das Himmelreich gewonnenen Schüler eine ihm aus dieser Zugehörigkeit erwachsene, derartig reiche Ausrüstung voraus, dass er in erster Linie die specifischen Güter dieses Reiches denen zu vermitteln im stande ist, welche sich seiner Leitung anvertrauen. Eine Charakterisirung des für das Himmelreich gewonnenen Schriftgelehrten, die nur in dem Falle einen Sinn hat, wenn derselbe eine Stellung als *οἰκοδεσπότης* innerhalb, nicht ausserhalb der *βασ. τ. οὐρ.*

einnimmt, da er nur im ersten Falle über den Schatz derselben zu verfügen in der Lage ist. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass von einem Schatz, über den ein für das Himmelreich gewonnener Schriftgelehrter nach Art eines Hausherrn waltet, nur in dem Falle geredet werden durfte, wenn das Himmelreich ihm nicht blos als einstig ihm zu teil werdendes Gut in Perspective gestellt, sondern schon als gegenwärtiger Besitz zu eigen geworden war, der ihn befähigte, auch an anderen die beseligende Gaben desselben auszuteilen, so dass sie durch ihren Empfang in eine Lage und Gemütsverfassung versetzt werden, wie es bei den *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* der Fall ist.

Konnte schon in den bisher in Betracht gezogenen, das Reich Gottes betreffenden Stellen nicht verkannt werden, dass bei einer unbefangenen Deutung derselben das Reich als ein schon gegenwärtiger Bereich bezw. vorhandenes Gut erschien, in welches eingetreten, resp. welches von dafür empfänglichen Subjecten angeeignet werden konnte, so werden uns die nunmehr in Betracht zu ziehenden zwei wichtigen Auslassungen Jesu, deren entscheidende Bedeutung auch auf gegnerischer Seite nicht verkannt worden ist, zu noch positiveren Resultaten führen. Richten wir zunächst unser Augenmerk auf die Stelle: Mt. 12, 28; Luc. 11, 19.

Jesus hat die gehässige Beschuldigung der Pharisäer, dass er mit Hülfe Beelzebubs, des Obersten der Dämonen, die Dämonen austreibe, in wirksamer Dialektik zurückgewiesen; er hat seinen Gegnern einmal die Absurdität vorgehalten, dass der Satan, dem doch, wie jedem Herrscher, an dem Bestehen seines Reiches gelegen sein müsse, etwas thun könne, wodurch er geraden Weges eine Erschütterung und schliessliche Vernichtung desselben herbeiführen könne. Andererseits hat er sie auf die Exorcismen ihrer eigenen Schüler hingewiesen, die sie, wenn sie ihm bei seinen Teufelsaustreibungen den Bund mit Beelzebub vorwürfen, folgerichtig auf die nämliche Ursache zurückführen müssten, wozu sie doch nicht geneigt sein konnten (Mt. 12, 27). „Wenn

aber," fährt Jesus nun fort, „ich im Geiste Gottes (Luc.: mit dem Finger Gottes) (meinerseits) austreibe die Dämonen, so ist demgemäss unvermerkt herangekommen zu euch das Reich Gottes" (*ἄρα ἔφθασεν ἔφ ὑμᾶς ἡ βασ. τ. θεοῦ*). In diesen Worten macht Jesus darauf aufmerksam, welches die höhere Macht sei, die ihm seine Erfolge ermöglichte, in der er seinerseits die Dämonen austreibe und welche unmittelbare Wirkung (*ἄρα*) mit diesem seinem Thun verknüpft sei. Dieselbe besteht darin, dass das Reich Gottes an die Angeredeten unvermerkt herangerückt sei. Genau in demselben Umfange und Masse als Jesus durch die in ihm wirkende Kraft des göttlichen Geistes die Zahl der unglücklichen, von Dämonen besessenen Menschen verringert, also dem Dämonenreiche Abbruch thut, dessen Machtsphäre verengt, ist damit ipso facto das Reich Gottes an die jene Wunderthaten Schauenden unvermerkt herangekommen, hat sich ihnen mit seinen beseligenden Gütern offenbart, haben sie die Kunde zugleich wie den Beweis seiner Existenz erhalten. „Oder," fährt Jesus fort (indem er den Fall setzt, dass seinen Zuhörern der Zusammenhang zwischen der von ihm bewerkstelligten Dämonenaustreibung und dem dadurch erfolgten Herangerücktsein des Reiches Gottes an sie noch unklar sein sollte), „wie kann jemand in das Haus des Starken eintreten und seine Gefässe plündern, wenn er nicht zuvor gebunden hat den Starken und dann sein Haus ausplündert?" (V. 29 vgl. Luc. V. 21.) Mit anderen Worten: „Wie vermag ich in den Machtbereich des Satans einzudringen und die Machtmittel, deren dieser sich den Menschen gegenüber bedient, ihm aus den Händen zu winden, wenn ich nicht zuvor denselben in persönlichem Kampfe überwältigt und in Fesseln gelegt habe?"

Eine besondere, hier allein in Betracht kommende Provinz des vom Satan beherrschten Reiches der Lüge, der Sünde, des Elends und des Todes bildet die Schar derjenigen, in denen der ebenbildliche Gottesgeist durch dämonische Einwirkung zerrüttet und bis zur Identificirung mit dem dä-

monischen Bewusstsein alterirt ist. Da nun diese unheilvollen Einwirkungen von einem persönlichen Centrum her in Bewegung gesetzt werden, so würde es eine erfolglose Taktik sein, wenn Jesus seinen Kampf nur gegen die Peripherie des bösen Geisterreiches, die Organe des Satans, eröffnen wollte, anstatt die feindliche Macht da anzugreifen, wo die Wurzeln ihrer Kraft liegen, also den Zwingherrn selbst zu überwältigen.

Aus dieser Beweisführung erhellt, dass die principielle Überwältigung des Satans durch Jesum (bei der ohne Zweifel an die von ihm bestandene Versuchung unmittelbar vor Beginn seiner öffentlichen Thätigkeit gedacht werden muss) als die unbedingte Voraussetzung dafür anzusehen ist, dass die Dämonen durch den Geist Gottes ausgetrieben werden und das Gottesreich unvermerkt zu den Hörern der Rede herankommt, welche letztere Thatsache nur insofern aus der Dämonenaustreibung erschlossen werden kann, als diese der Effect der Besiegung des Satans selbst ist. Hätte Jesus weiter nichts gethan, als nur einzelne Dämonen ausgetrieben, so hätte seitens der Gegner sein Thun allenfalls auf eine Linie mit den Exorcismen der Pharisäerschüler gestellt werden können. Das Reich des Bösen wäre wohl sporadisch und scheinbar zurückgedrängt, aber eine wirkliche Überwindung des Satans, ein Herabstürzen desselben von seiner Weltherrschaft (Luc. 10, 18) und die mit jenem Factum sich in Vollzug setzende Aufrichtung der Gottesherrschaft wäre damit noch nicht verbunden gewesen.

Erwägt man nun, dass entsprechend der bestimmten Veranlassung Jesus in seiner eben besprochenen Auslassung nur auf die Austreibung böser Geister Rücksicht nimmt, in anderweitigen Äusserungen desselben dagegen der Macht des Satans eine breitere, allgemeinere, unheilvolle Einwirkung auf die Menschheit zugeschrieben wird [1]), so erhellt von selbst,

[1]) Luc. 13, 10 ff.—Mt. 13, 19. 39. Mc. 4, 15—Luc. 22, 31—Mt. 15, 22. Mc. 7, 25—Mt. 16, 23. Mc. 8, 33.

dass überall da, wo durch Jesus oder durch die von ihm ausgesendeten Jünger der Machtsphäre des Teufels durch erlösende Thaten und Zuführung göttlicher Geisteskraft nach irgend einer Richtung hin (Mt. 11, 5. Luc. 4, 18. 19. 7, 22)[1]) ein Abbruch geschieht, das wirkliche, unvermerkte Herangekommensein des Gottesreiches constatirt werden darf.

Was nun die zweite, für die vorliegende Untersuchung wichtigste Stelle anlangt, so ist dieselbe um deswillen für die Bestimmung der Natur des Gottesreiches in besonderem Masse instructiv, weil sie uns in eine Situation versetzt, in welcher die Frage nach dem Wann und Wo der Erscheinung des Gottesreiches ausdrücklich gestellt und beantwortet wird. Luc. 17, 20 nämlich wird Jesus von den Pharisäern interpellirt bezüglich des *πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Hierauf erwidert derselbe: *οὐκ ἔρχεται ἡ βασ. τ. θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.*

Diese Auslassung Jesu hat neuestens durch Joh. Weiss folgende Deutung erfahren. Es wird bei ihr ausgegangen von der Annahme, *παρατήρησις* stehe hier in einem technischen Sinne der Beobachtung der Gestirne. Auf seiten der Pharisäer finde sich nun die Voraussetzung, dass man aus der Observation gewisser siderischer Erscheinungen eine Berechnung machen könne für das frühere oder spätere

---

[1]) Vgl. auch Luc. 10, 9. Wenn hier die ausgesendeten 70 Jünger beauftragt werden, in den von ihnen betretenen Ortschaften Schwache zu heilen und ihnen (d. h. den Bewohnern derselben) zu sagen: *ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, so heisst das: sie sollen an den Wirkungen des messianischen Geistes die Erfahrung machen, dass das Reich Gottes an sie selbst in wirksamer Segensspendung herangetreten ist, also seine Kraft an ihnen zu offenbaren angefangen hat. Es wird auch hieraus erhellen, inwiefern schon der durch Jesus von Johannes dem Täufer übernommene Ausspruch: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ohne *ἐφ' ὑμᾶς* eine andere durch die Person des Sprechenden und deren Wirksamkeit bedingte Tragweite hat als bei jenem, worauf wir schon oben hingedeutet haben.

Kommen des Gottesreiches[1]). Dass dieses von den Pharisäern Angenommene der thatsächlichen Wahrheit entbehre, mache Jesus durch die Worte *οὐκ ἔρχεται — μετὰ παρατηρήσεως* erkenntlich. Er füge dann noch hinzu, dass man nicht sagen könne: siehe hier oder da (sc. finden sich deutliche Zeichen, dass es kommt).

Gegen diese Erklärung ist folgendes zu bemerken: Zunächst ist es nicht bewiesen, dass *παρατήρησις* rein für sich von astronomischer Observation gebraucht wird, noch weniger von einer aus astronomischer Observation gewonnenen Berechnung für etwas Anderes[2]). Überhaupt lässt sich in den Stellen der Evangelien, in welchen den Pharisäern das Aufmerken auf kosmische Phänomene beigelegt wird (Luc. 12, 54 ff. Mt. 16, 2—4), gar nichts antreffen, woraus man den Schluss ziehen könnte, dass jenes Thun in Beziehung auf die Berechenbarkeit der Nähe oder Ferne des Gottesreiches vorgekommen sei, vielmehr handelt es sich dort bei ihnen nur um aus atmosphärischen Beobachtungen gewonnene Schlüsse auf den Wechsel der Witterung.

Ferner giebt das *μετὰ παρατηρήσεως* zweifellos etwas an, was sich mit dem Kommen des Gottesreiches, an das-

---

[1]) Vgl. Joh. Weiss, Stud. u. Krit. 1892. S. 247 f.; Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 30 ff. und Lucas-Commentar zu 17, 20 f. Auch Haupt a. a. O. S. 13 stimmt dieser Auffassung bei, nur dass er den Begriff der *παρατήρησις* nicht auf astronomische Observationen beschränken zu dürfen glaubt, sondern physikalische, sociale und politische Berechnungen darunter mitverstanden wissen will.

[2]) Das Substantivum ist *ἅπαξ λεγόμενον* in der Bibel, nur Aquila übersetzt damit Exod. 12, 42 שִׁמֻּרִים, wofür LXX *προφυλακὴ* brauchen. Das Verbum *παρατηρεῖν* bezw. *παρατηρεῖσθαι* je sechsmal im A. und N. T. (beobachten, auflauern, das Augenmerk richten auf) wird an keiner dieser Stellen vom Beobachten der Gestirne gebraucht. Es ist vollkommen willkürlich und dem Inhalt des folgenden V. 21 widersprechend, wenn man der *παρατήρησις* a. u. St. ein anderes Object giebt als *βασ. τ. ϑ.* und etwa an die Beobachtung traditioneller Gebote („asketische Übungen") oder an feindliches Auflauern der Person Jesu („geistliches Polizeispielen und Spioniren") denkt.

selbe sich anschliessend, in Vollzug setzt. Nimmt man nun an, dass mit diesem Kommen gleichzeitig ein Observiren der Himmelskörper erfolge, so würde man zu einer Thatsache gelangen, die sich mit dem in Widerspruch setzt, was man aus der Stelle herauslesen will. Denn nicht das Sich-in-Verbindung-Setzen der *παρατήρησις* im angenommenen Sinne mit dem Kommen des Gottesreiches will man hier ausgedrückt finden, sondern aus gemachter Observation und daraus gezogenen Folgerungen soll das Kommen des Gottesreiches zu berechnen sein. Um diesen Sinn einigermassen als möglich erscheinen zu lassen, müsste man statt *μετὰ* — *κατὰ* c. Acc. oder allenfalls *ἐκ* billig erwarten. Was ferner die Deutung des Satzes anlangt: *ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ* im Sinne von: „Siehe hier oder da (finden sich deutliche Zeichen, dass das Reich Gottes kommt"), so fällt diese Erklärung allerdings schon mit der Unmöglichkeit der Deutung der unmittelbar vorhergehenden Worte, ist aber auch an und für sich schon dadurch ausgeschlossen, dass man nach Analogie von V. 23 nichts anderes ergänzen darf als das einfache *ἐστίν*.

Dem schlichten Wortlaut nach kann die ganze Stelle nur folgendes besagen: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass sich mit seinem Kommen eine genaue sinnliche Beobachtung desselben auf seiten derer, die es so zu sehen wünschen sollten, in Verbindung setzt, noch wird man sagen dürfen: hier oder da sei es gegenwärtig, so dass man sich aufmachen könnte, um es irgendwo in localisirter Umgrenzung anzutreffen.

In den mit *ἰδοὺ γὰρ* eingeleiteten Worten giebt nun der Redner den Grund für das an, was er in den beiden vorangehenden Sätzen ausgesprochen hatte. Die Deutung der bezüglichen Aussage wird dadurch erschwert, dass man über die Übersetzung des *ἐντὸς ὑμῶν* vom rein grammatischen Standpunkte aus verschiedener Ansicht sein kann. Es lässt sich nämlich übersetzen mit: in euch, in animis vestris [1])

---

[1]) Man darf sich für die ausschliessliche Geltung dieser Bedeutung nicht auf die sonstigen Stellen in der Bibel (Ps. 39, 4; 109, 22.

oder unter euch, in eurer Mitte, in eurem Bereich, innerhalb euer. Die in neuerer Zeit fast allgemein bevorzugte

---

Mt. 23, 26) berufen, in denen diese Präposition verwendet ist, da dort ἐντὸς mit einem Singular verbunden ist, wo es selbstverständlich nicht gleich inter sein kann. Vgl. dagegen ἐντὸς Ὀλύμπου, ἐντὸς Πελοποννήσου in der Profangräcität, wo es der Sache nach natürlich nur den Bereich andeuten kann, innerhalb dessen etwas vor sich geht. Mit einem Plural verbunden findet sich ἐντὸς z. B. Xen. Hell. 2, 3, 19. Hier erscheint es dem Theramenes seltsam, dass, wenn man die Besten unter den Bürgern zur Teilnahme an der Regierung heranziehen wolle, man sich gerade auf 3000 beschränkt habe, *ὥσπερ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἔχοντά τινα ἀνάγκην καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι οὔτ' ἔξω τούτων σπουδαίους οὔτ' ἐντὸς τούτων πονηροὺς οἷόντε εἴη γενέσθαι.* Übersetzt man diesen letzteren Satz so: „gleich als ob es weder ausser diesen Dreitausenden — tüchtige, noch innerhalb derselben — schlechte geben könnte“, so wären die bezüglichen tüchtigen oder schlechten ein Teil eines (von den 3000 Bürgern gebildeten) Ganzen. Übersetzt man dagegen, wozu der erstere Satz von *ὥσπερ — εἶναι* nötigt, die Stelle so: „gleich als ob weder ausser dieser Zahl tüchtige, noch innerhalb ihrer schlechte zu finden wären, so bildet die Zahl 3000 die äussere Peripherie, innerhalb deren sich so oder so geartete Individuen befinden, ohne dass dieselben mit jener Peripherie etwas Gemeinsames haben. Es leuchtet ein, dass diese letztere Auffassung der Stelle mit Rücksicht auf den Satz *ὥσπερ — εἶναι* entschieden erfordert wird. — In der Anab. 1, 10, 3 wird erzählt, dass die Milesierin in die Bagage, den Tross (*τὰ σκευοφόρα*) des griechischen Heeres des jüngeren Cyrus geflohen sei. Von den Griechen, welche bei dem Gepäck mit Waffen versehen waren, wird nun gesagt, dass sie *καὶ ταύτην ἔσωσαν καὶ ἄλλα ὁπόσα ἐντὸς αὐτῶν καὶ χρήματα καὶ ἄνθρωποι ἐγένοντο πάντα ἔσωσαν.* Bezieht man *αὐτῶν* auf *τὰ σκευοφόρα*, so erhält man den Sinn, dass jene Bedeckungstruppe alles das rettete, was sich in den Bereich des Trosses geflüchtet hatte. Bezieht man dagegen, was am nächsten liegt, *αὐτῶν* auf die Hellenen, so ergiebt sich der Sinn, dass dieselben alles das in Sicherheit brachten, was sich innerhalb ihrer als der das Gepäck umstellt haltenden Bedeckungsmannschaften befand. In dem letzteren Falle ist klar, dass die Subjecte, auf welche die Kategorie des ἐντός bezogen wird, den äusseren Umkreis bilden, innerhalb dessen sich etwas Anderes, nicht zu ihnen selbst Gehöriges befindet. — Ähnlich liegt die Situation, wenn Thucydides 1, 46, 3 (bei Krüger: Griech. Sprachlehre 5. Aufl. § 47, 29. 1) die Lage des Cheimerion-Vorgebirges folgendermassen beschreibt:

letztere Deutung ist jüngst wieder durch E. Haupt als unzulässig bestritten worden (die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien S. 12 ff.). Wenn man bisher gegen die Erklärung: „in euch“ als schlagenden Gegengrund die Erwägung anführte, dass Jesus unmöglich das Sein des Gottesreiches als im religiös-sittlichen Bewusstsein der Pharisäer vorhanden hätte voraussetzen können, so sucht sich Haupt dieser Instanz durch folgende Bemerkung zu entziehen. Er wendet gegen die letztere Deutung des *ἐντός* mit „unter“ ein, dass, da Jesus im unmittelbar vorangehenden Satze ein locales Dasein des Gottesreiches abgewiesen habe, er unmöglich mit dem im angegebenen Sinne verstandenen *ἐντὸς ὑμῶν* selbst seinerseits ein räumliches Vorhandensein ebendesselben prädicirt haben könne, und dies um so weniger, da die einfache Copula *ἐστί* seiner Stellung nach dem Futurum *ἐροῦσι* gegenüber unmöglich eine solche Bedeutung haben könne, die das bereits Gegenwart gewordene Dasein des Gottesreiches ausspräche. Es bleibe daher nichts Anderes übrig, als den vorliegenden Begründungssatz im rein logischen Sinne zu nehmen und dahin zu verstehen, dass das Reich Gottes seinem Wesen nach in dem Inneren nicht sowohl der Pharisäer als solcher, als vielmehr den Herzen der den weiteren Zuhörerkreis des Redenden bildenden Volksmenge, die somit als Repräsen-

---

Θύαμις ποταμὸς ὁρίζει τὴν Θεσπρωτίδα καὶ Κεστρίνην, ὧν ἐντὸς ἡ ἄκρα ἀνέχει τὸ Χειμέριον und *Ἰσ.* 7, 52 (Kr. 50, 2, 15) behauptet: *καλλίους ἦσαν αἱ οἰκήσεις αἱ ἐπὶ τῶν ἀγρῶν ἢ αἱ ἐντὸς τείχους.* Man sieht, auch in diesen beiden letzteren Stellen wird mit *ἐντὸς* c. gen. Plur. ein Gegenstand (*ἄκρα, οἰκήσεις*) aus einer von ihm selbst verschiedenen, mit ihm sich nicht deckenden Sphäre herausgehoben. — Aus diesen Stellen wird erhellen, dass eine Ausdeutung des *ἐντὸς ὑμῶν* in unserem obigen Text, welche die *βασιλεία* nicht als in dem Innern der Angeredeten, sondern nur als äusserlich in deren Bereich so hineinfallend darstellt, dass die bezüglichen Subjecte nur die umschliessende Grenze derselben bilden, ohne an ihr selbst teilzuhaben, vom grammatischen Standpunkt durchaus gesichert ist.

tanten des Menschengeschlechtes überhaupt anzusehen wäre, sein Dasein habe.

Gegen diese Deduction ist folgender Einwand zu erheben: Zunächst ist die Deutung des ἐντός = inter, wie wir sogleich näher sehen werden, dadurch noch nicht ausgeschlossen, dass Jesus von dem Gottesreiche ein ὧδε ἢ ἐκεῖ negirt hat. In dem letzteren Falle wird nur eine sinnlich sichtbare und greifbare Daseinsart desselben abgewiesen, was bei einer richtigen Ausdeutung von ἐντὸς ὑμῶν nicht weniger bestehen bleiben kann, als wenn wir dasselbe = ἐν ὑμῖν nähmen. Ferner: daraus, dass ἐστί, wie man behauptet, nicht an der Tonstelle steht, folgt noch lange nicht, dass es keine präsentische Bedeutung hat; und zumal um seiner Verbindung mit ἐντὸς ὑμῶν willen ist es durchaus unzulässig, dasselbe zu einer rein logischen Copula zu verflüchtigen.

Der Gegensatz gegen das futurische ἐροῦσιν nötigt ebensowenig dazu. Denn wenn Jesus auch hier Subjecte im Auge hat, von denen er annimmt, dass sie vom Gottesreich, unter der Voraussetzung, dass dasselbe noch kommen soll, ein „hier oder da" aussagen werden, so ist daraus noch gar nicht zu schliessen, dass derselbe auch seinerseits das Kommen jenes hier als ein rein zukünftiges angesehen habe, vielmehr kann sehr wohl das Futurum von einer Handlung gebraucht sein, „welche einer nach den Umständen verrichten kann oder darf". (Kühner II 147, 4.) Jesus kann also sehr wohl mit den Worten nur sagen wollen: noch wird man mit objectiver Berechtigung sagen dürfen: hier oder dort ist es. Aus welchem Grunde er diese Berechtigung ausschliesst, wird in dem folgenden Satze mit ἰδοὺ γὰρ — ἐστὶν erläutert.

Dieses ἐστὶν zu einer rein logischen Copula abzuschwächen, ist um so weniger angängig, als es uns ein mehr als gewagter Schritt erscheint, in den Worten Jesu, welche dem Evangelisten zufolge direct an die fragenden Pharisäer gerichtet sind, das ὑμῶν von den qualificirten Angeredeten derartig loszulösen, dass man sachlich von letzteren ganz

absehen und sich erst eine Kategorie von Subjecten construiren muss, in deren religiös-sittlichem Bewusstsein man das Gottesreich als eine innerliche Potenz vorstellig zu machen habe. Wenn von dem Gottesreich ausgesagt wird, es sei in dem Innern gewisser Subjecte, so können als diese letzteren unmöglich die Menschen rein als solche aufgefasst werden, sondern nur derartige Individuen, in deren Herzen die Frohbotschaft vom Gottesreich als Samenkorn thatsächlich gefallen und dort zum regulären Wachstum gelangt ist. So ohne weiteres lässt sich der an concret Jesu vor Augen stehende Subjecte gerichtete Satz nicht auf eine moderne, religions-philosophische Formel bringen, dahin lautend: das Wesen des Gottesreiches bringt es eo ipso mit sich, dass es nur in Form der Innerlichkeit menschlicher Subjecte existirt.

Glauben wir nach dem Ausgeführten allen Grund zu haben, die Adressaten der vorliegenden Rede Jesu nicht im Nebel der Abstraction zu verflüchtigen, sondern als historische, ihrem Namen entsprechende Subjecte fest im Auge zu behalten, was kann mit dem Begründungssatze ἰδοὺ γὰρ — ἐστὶν allein gemeint sein? Man sieht: durch das ἰδού wird der Inhalt der folgenden Aussage in den geistigen Sehwinkel der Angeredeten zu rücken versucht und somit von ihnen erwartet, dass wenigstens die Möglichkeit vorhanden ist, denselben irgendwie zu percipiren. Mussten wir vorher Widerspruch dagegen erheben, den Kreis der ὑμεῖς zum genus humanum schlechthin zu erweitern, so wird nicht das geringste Bedenken obwalten, wenn wir als die Adressaten der Anrede nicht blos die vier oder fünf gerade anwesenden Pharisäer, sondern dieselben zugleich als Repräsentanten, Häupter des israelitischen Volkes ansehen (Weinbergspächter). Wenn nun diese durch das ἰδού darauf hingewiesen werden, dass das Reich unter ihnen oder in ihrer Mitte sei, so kann doch damit nur gesagt sein, dass innerhalb des Kreises ihrer Leitung und Beobachtung, also im heiligen Lande, gewisse Ereignisse vorgegangen seien, aus denen sich eine Existenz des Gottesreiches daselbst erschliessen lasse, falls der Wert-

gehalt dieser Vorkommnisse von ihren geistigen Augen richtig erfasst worden wäre. Mit anderen Worten: Jesus appellirt an das Bewusstsein der Pharisäer, um von diesen das Zugeständnis zu erlangen, dass seit dem Auftreten des Täufers in der erfolgten Sinnesänderung namentlich der Verachtetsten des Volkes, in der Glaubenszuwendung mancher zu der von Jesu gebrachten frohen Botschaft vom Himmelreiche, in von ihm oder seinen Jüngern erfolgten Dämonenaustreibungen und Heilungen deutliche und unmissverständliche Merkzeichen vorhanden wären, aus denen das Dasein des Gottesreiches in ihrer Mitte sich erschliessen und erkennen lasse. Dieses ihrem geistigen Sehvermögen nahegerückte Sein des Gottesreiches bildet nun den Grund dafür, dass mit dem Kommen desselben, als eines unmerklich (*ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* Mt. 12, 28. Luc. 11, 20. *ἤγγικεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασ. τ. θ.* Luc. 10, 9) in geistigen Wirkungen existirenden, eine sinnliche Observation (*παρατήρησις*) sich nicht verbinde, noch eine derartig localisirte Daseinsform verknüpft sei, dass man es den leiblichen Augen als eine örtliche Grösse aufzuweisen vermöge, noch endlich sein erstmaliges Erscheinen erst von der Zukunft erwarten dürfe, wie es die in *ἐροῦσιν* vorstellig gemachten Subjecte in Verkennung der bereits in der Gegenwart zu Tage getretenen göttlichen Kraftwirkungen desselben anzunehmen scheinen.

Wenn man gegen diese letztere Auffassung das Bedenken erhoben hat, dass Jesus von der Art des Kommens des Gottesreiches etwas verneint habe, was er anderswo (Mt. 16, 27 f. u. Par. vgl. Luc. 17, 24) gerade als Form der Erscheinung desselben hervorhebe, so erwidern wir darauf: der vorliegende Passus ist, wie wir sahen, von dem Redner nicht an die Jünger, sondern an die Pharisäer gerichtet. Auf seiten der letzteren wird man eine Anschauung voraussetzen dürfen, nach welcher es als möglich erschien, dass an irgend einem Punkte des heiligen Landes (vgl. Mt. 24, 26. Luc. 17, 23) unter Anführung eines prophetisch begeisterten Mannes oder sogar des Messias die Bildung einer Genossenschaft sich voll-

ziehen könnte, in welcher mit der Alleinherrschaft Gottes ein solcher Ernst gemacht wurde, dass damit die Herrschaft anderer, dem heiligen Volke feindseliger politischer Machthaber hinfällig werden musste. (Josephus, Ant. XVII, 10, 5—7; Bell. Jud. II, 4, 1—3; Act. 5, 37.) Diesen Pharisäern gegenüber musste zunächst die entschiedene Erklärung, dass das Reich Gottes nicht in einer solchen Form kommen könne, dass es der Beobachtung äusserer Sinnesorgane erreichbar und an einem bestimmten Punkte in oder an den Grenzen von Palästina auffindbar sei, genügen, um einer derartigen Auffassung eine andere in den folgenden Worten: *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν* entgegenzusetzen. Auf die Anfrage der Johannesjünger hatte Jesus Mt. 11, 5 f. Luc. 7, 22 f. sich damit begnügt, den Täufer auf factische, die messianische Zeit einleitende Vorgänge hinzuweisen, ohne dass er es bei dieser Gelegenheit für nötig fand, dabei hinzuzufügen, dass er (Jesus), dessen bisheriges Auftreten zu Zweifeln an seiner Messianität Anlass gegeben hatte, einstens auch die Rolle übernehmen werde, von der Johannes als einziger Function des Messias geredet hatte (Mt. 3, 11^b. 12^a. Mc. 1, 8. Luc. 3, 16 f.). Konnte demnach nicht sehr wohl Jesus auch hier an unserer Stelle den Pharisäern gegenüber sich darauf beschränken, die irrtümliche Vorstellung vom Kommen des Reiches mit der Begründung einfach abzuweisen, dass dasselbe als ein schon gekommenes sich in der Mitte der Angeredeten, freilich nicht sinnlich, wohl aber geistig, als wirksame Potenz erfassen lasse? Indess ist damit die Sache doch noch nicht abgethan.

Konnte man immerhin innerhalb pharisäischer Kreise auch eine solche, apokalyptische Anschauung von dem Eintreten des Gottesreiches voraussetzen, gemäss deren dasselbe als eine transcendente Gottesthat in anschaubarer Manifestation vom Himmel her plötzlich herabkäme, so scheint ja auch die den Jüngern von Jesus anderweitig übermittelte Anschauung über das künftige Gottesreich auf ein Kommen desselben zu führen, von welchem das *μετὰ παρατηρήσεως*

in dem von uns oben festgesetzten Sinne nicht verneint werden durfte. Denn stand es wirklich in der prophetischen Perspective Jesu fest, dass das Himmelreich sich an einem bestimmten Tage der Zukunft als eine von allen Erdenbewohnern sinnlich zu beobachtende Glanzerscheinung aus der himmlischen Sphäre in die irdische herabsenken werde, so würde man nicht begreifen können, wie auf die Frage nach dem Wann des Kommens dieses Reiches die oben von uns erläuterte Antwort, welche die Unmöglichkeit einer sinnlichen Beobachtung zum Ausdruck brachte und die Verneinung einer bestimmten Localisirung desselben enthielt, gegeben werden konnte.

Gegen diese Instanz ist zu bemerken, dass die soeben als Anschauung Jesu gegebene Formulirung des Eintretens des eschatologischen Gottesreiches eine willkürlich gebildete ist. Es wird nämlich in derselben ohne weiteres das, was Jesus von seinem Kommen auf den Wolken des Himmels „mit vieler Kraft und Herrlichkeit" (Mt. 24, 30 u. Par. vgl. Luc. 17, 24) in einem bestimmten Momente der nahen Zukunft zwecks Abschliessung seines messianischen Werkes den Jüngern mitgeteilt hat, auf das Reich übertragen, welches gewissermassen als erst durch ihn vom Himmel mitgebracht vorstellig gemacht wird. Man könnte diese Auffassung der Sachlage nur durch eine Stelle zu stützen versuchen, welche aber freilich, weil sie ganz allein für sich dasteht, genau darauf angesehen werden muss, ob sie wirklich eine sonst nicht belegbare Anschauung zu tragen im stande ist.

Es ist dies Mc. 9, 1, wo Jesus sagt, dass einige von den um ihn Stehenden den Tod nicht schmecken würden, *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.* Bekanntlich hat die Parallelstelle Mt. 16, 28 die Fassung, dass den bezüglichen Subjecten das Schauen des Menschensohnes in Aussicht gestellt wird: *ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*, d. h. erscheinend entweder in seinem Reiche (entsprechend dem von Winer S. 385 Anm. 2

geltend gemachten Gesichtspunkte) oder vielleicht besser: in seiner königlichen Würde: instructus regali ipsius potestate (vgl. den vorhergehenden V. 27 ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ und Luc. 22, 29; 23, 42). Diese Wiedergabe des Ausspruches Jesu durch Mt. hat auf manche Exegeten und Kritiker, wie wir meinen mit Recht, so sehr den Eindruck der Ursprünglichkeit gemacht, dass die durch Mc. (und Luc.: ἴδωσι τὴν βασιλείαν τ. ϑ. ohne δυνάμει) gegebene Version desselben nur als eine Ausweichung der Schwierigkeit der echten Worte Jesu in einer vorgerückteren Zeit, als die bezüglichen Weissagungen keine Erfüllung mehr finden zu können schienen, vorstellig gemacht werden kann. Denn wenn auch nicht zu leugnen ist, dass sich der Ausdruck βασιλείαν ἐληλυϑυῖαν ἐν δυνάμει sehr wohl im Sinne des gekommenen eschatologischen Machtherrlichkeitsreiches gedeutet werden kann, so ist doch immerhin (wie auch eine durch alle Jahrhunderte hin weitverbreitete Auslegung zeigt) die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, die bezügliche Formel von einem Kommen des Reiches unter geistiger Machtentfaltung innerhalb des laufenden Äon, so dass noch einige der ersten christlichen Generation sie erleben konnten, aufzufassen. Doch mag es sich hiermit verhalten wie ihm wolle. In keinem Falle darf mit der bei Mc. sich findenden Formel βασ. ἐληλ. ἐν δυν., auch wenn man in ihr das gekommene endgeschichtliche Messiasreich ausgedrückt findet, die Vorstellung verbunden werden, als sei dabei das bezügliche Reich vom Himmel her, wo es bisher deponirt war, auf die Erde herabgekommen. Vielmehr legt sich, da im Text ἐξ οὐρανοῦ fehlt, ohne Zweifel die Anschauung am nächsten, dass das Reich, welches kommend, d. h. sich auf Erden weiterhin entwickelnd vorgestellt wird, zu einem Ziele gelangt sei (ἐληλυϑυῖα), an welchem es seine volle Macht (welch letztere ihm allerdings von oben her durch den wiedergekommenen Christus zugeführt wird) entfaltet.

Abgesehen von jener eben besprochenen Mc.-Stelle wird das Reich Gottes, wie aus unseren bisherigen Ausführungen

sich ergeben hat, bei der Parusie Christi als auf Erden bereits vorhanden vorausgesetzt, dem aber freilich der wiederkommende Christus erst diejenige qualitative Wesensform vermitteln werde, die ihm selber als *δόξα* und *δύναμις* eigentümlich ist.

Am klarsten ersehen wir dieses aus Luc. 22, 29 f.: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἐσθήτε κτλ.* Zur Erläuterung mag kurz bemerkt werden, dass man am zweckmässigsten *βασιλείαν* als zu dem mit *καθώς* eingeleiteten Zwischensatz gehörig und als Object des *διέθετο* betrachtet und dem *διατίθεμαι* seinen Inhalt in dem durch *ἵνα* eröffneten Finalsatz gegeben sein lässt[1]). Nach dieser Construction der Worte ordnet also Jesus entsprechend dem, dass ihm sein Vater die *βασιλεία* zugeordnet hat, seinen Jüngern das zu, dass u. s. w. Obgleich es nun an und für sich empfehlenswert wäre, *βασιλεία* in V. 29 u. 30 in demselben Sinne von „Reich" zu nehmen, so halten wir es dennoch entschieden dem Zusammenhang für entsprechender, der *βασιλεία* an erster Stelle die auch sonst in den Evangelien, besonders aber bei Luc. (1, 33; 19, 12. 15; 23, 42 vgl. Mt. 16, 28) nachweisbare Bedeutung regalis potestas zu geben, weil, wenn Jesu nicht eine Herrschafts**sphäre**, sondern eine Herrschafts**stellung** vermacht ist, die Analogie mit dem, was den Jüngern zu teil werden soll, harmonischer gewahrt ist. Jesus giebt also seinen Jüngern auf Grund einer That Gottes, die darin besteht, dass er seinem Sohne mit Rücksicht auf dessen schon

---

[1]) An und für sich würde einem Zusammenconstruiren von *βασ.* mit *διατίθεμαι* grammatisch nichts im Wege stehen. Auch brauchte man in diesem Falle die *βασ.* auf seiten der Jünger nicht genau in demselben Sinne zu nehmen, wie dieselbe Jesu vom Vater vermacht ist, sondern als ein der seinigen angeschlossenes condominium. Allein in diesem Falle würde sich schwerer begreiflich machen, weshalb als Sphäre für das nachfolgend erwähnte Verhalten der Jünger die *βασ.* Jesu noch namhaft gemacht sei, unter Annahme dessen, dass vorher bereits den Jüngern die *βασ.* zugeordnet wäre.

bewiesene und vorausgesehene endgültige Bewährung durch Erhebung zu seiner (Gottes) Rechten die königliche Herrschaft zugeordnet hat, die Verheissung, dass sie einmal an dem Genusse des seligen Lebens in des Sohnes Herrschaftsgebiet teilnehmen, andererseits an seinen Herrscherfunctionen in weitreichender Amtsbefugnis Anteil erhalten sollen.

Dass unter diesen Umständen diejenige Formation des Reiches, welche demselben durch den wiedergekommenen Messias zu teil werden soll, in einem gewissen engeren Sinne des Wortes als Gottes- oder Himmelreich gekennzeichnet worden ist, darauf haben wir oben (S. 383) selbst schon aufmerksam gemacht[1]). Damit ist aber nichts zugestanden, was irgendwie unserer obigen Interpretation von Luc. 17, 20 als Hemmnis in den Weg gelegt werden könnte.

Es wird nämlich nicht überflüssig sein, zum Schluss noch zu bemerken, dass in dem Satze *Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως* nicht das *ἔρχεσθαι* des Reiches an sich, sondern nur das *ἔρχεσθαι μετὰ παρατηρήσεως* negirt ist, ferner dass, wenn dem Reiche ein *ἐντὸς ὑμῶν ἐστι* vindicirt wird, damit ein weiteres Kommen desselben sowohl innerhalb als ausserhalb des mit *ἐντὸς ὑμῶν* bezeichneten Bezirkes nicht ausgeschlossen sein kann, wie wir dies später aus Parabeln, welche das Wachstum des Himmelreiches veranschaulichen, näher kennen lernen werden.

Hiernach nötigt uns auch nichts, in der Bitte des Herrngebets *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* lediglich den Vollendungszustand des Gottesreiches zu fixiren. Mögen immerhin nach dem Weggange Jesu die Jünger in einer Lage, in der sie sich nach einem der Tage des Menschensohnes sehnten (Luc. 17, 22), an die endgeschichtliche Form des Reiches

---

[1]) Hierher würde auch die Stelle Luc. 21, 31 gehören: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασ. τ. θεοῦ*, wenn man nicht, wozu wir unsererseits geneigt sind, den Parallelaussprüchen Mt. 24, 33 und Mc. 13, 29: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις* (sc. *υἱὸς τ. ἀνθρ.* Mt. V. 30 und Mc. V. 26) den Vorzug genauerer Wiedergabe der Worte Jesu zuerkennen will.

gedacht haben, so konnte es unmöglich in der Intention Jesu liegen, der seinerseits einem hastigen Drängen und Verlangen nach einer Überstürzung seiner messianischen Wirksamkeit durchaus abhold (Mt. 11, 5 f. und Luc. 7, 18 ff.) vielmehr den langsamen Keimungs- und Entfaltungsprocess seines Reiches (siehe unten die bezüglichen von uns besprochenen Parabeln) überall betont, mit der Überlieferung des Mustergebetes seinen Jüngern eine Bitte in den Mund zu legen, welche mit Überspringung aller Mittelglieder nur das letzte Stadium jener Entwickelung einseitig ins Auge fasst. Im Gegenteil spricht alles dafür, die Bitte *ἐλθάτω ἡ βασ. σου* in dem Sinne zu deuten, dass das Reich des Vaters immer vollständiger nach seinem äusseren Umfange, sowie seiner inneren Einwirkung auf die ihm bereits zugeführten und noch zuzuführenden ungehemmt seinen Fortgang nehme bis zu seinem Vollendungsziel hin.

Erst jetzt, nachdem wir zu diesen aus der Deutung der bisher erörterten Aussprüche Jesu gewonnenen Ergebnissen gelangt sind, wird es sich empfehlen, eine Reihe von Gleichnissen daraufhin näher zu untersuchen, ob oder inwieweit ihr Inhalt sich mit jenen in Einklang setzen wird. Wir werfen auch hier zuvor einen Blick auf die Darstellungsform, in welcher Johannes der Täufer seine Auffassung der endgeschichtlichen Verhältnisse zur Anschauung gebracht hat, um an dieser einen Hintergrund zu haben, an den wir gewisse in einzelnen Gleichnissen Jesu hervortretende Momente seiner Reichsgottespredigt besser ins Licht rücken zu können hoffen.

Johannes der Täufer weiss von keinem Entwickelungsprocess, den das Reich Gottes innerhalb dieses Äon zu durchlaufen hätte. Für ihn beginnt das Gottesreich mit einem Endgericht, welches definitiv über das Schicksal derjenigen entscheidet, über die es wie eine plötzliche ex abrupto hervorbrechende Gottesthat sich in Vollzug setzt. Wenn er, um diesen Vorgang anschaulich zu machen, von der Tennenreinigung und der sich ihr anschliessenden verschiedenartigen

Behandlung der Spreu und der Fruchtkörner redet (Mt. 3, 12. Luc. 3, 17), so ergiebt sich, dass die bezügliche Aussaat, die Keimung, die Fruchtbildung wohl vorausgesetzt werden, aber nicht in die Zeit fallen, die mit der Aufrichtung des Gottesreiches beginnt, sondern derselben vorausgegangen sein müssen. Mit anderen Worten: für Johannes den Täufer muss die Zeit des Alten Bundes, dem er sich selbst noch angehörig weiss, als die Periode angesehen werden, in welcher die Vorbedingungen für einen, dem Messias bei der Abhaltung des Endgerichtes abzuliefernden Ernteertrag vollkommen ausreichend gegeben sind. Nach ihm also beginnt das Reich Gottes damit, dass denen eine abschliessende Vergeltung zu teil wird, welche dem vom Messias als Stellvertreter Gottes abzuhaltenden Gericht unterstellt werden. Das Gericht selbst besteht darin, dass die, welche die letzte, der Errichtung des Gottesreiches vorangehende kurze Zeitfrist, in welcher noch Raum war für eine Umkehr, Sinnesänderung, unbenutzt haben verfliessen lassen, durch Feuer vertilgt, die anderen, welche ihren Sinn geändert und durch entsprechende Werke die Aufrichtigkeit ihrer Busse an den Tag gelegt haben, in das Reich Gottes als mit dem Geiste desselben Getaufte aufgenommen werden (Mt. 3, 11. Mc. 1, 8. Luc. 3, 16). Bei einem derartig gestalteten Bewusstsein des Täufers über die Art des Gottesreiches und die Function des Messias zur Herbeiführung desselben ist es völlig verständlich, wenn derselbe, mochte er auch anfangs das allererste Auftreten Jesu noch unter den Gesichtspunkt stellen, als habe er seinen Zweck in der abschliessenden Erweckung der schon durch ihn selbst eingeleiteten *μετάνοια* des Volkes, in einem späteren Stadium an der Messianität Jesu zu zweifeln anfing, als nämlich dieser, welchen Johannes principiell nur als mit der Machtgewalt, das messianische Gericht abzuhalten ausgestattet anschaute, in einer Weise zu handeln fortfuhr, in der jener nur ein präparatorisches Thun, aber nicht die eigentliche Mission des Messias erblicken konnte. Hatte so der Täufer als der letzte Prophet des Alten Bundes in seiner Anschauung vom

künftigen Gottesreich nur das kurz zusammengefasst, was in der vorchristlichen Zeit innerhalb gewisser Kreise Israels von dem neuen Zustand der Dinge erhofft wurde, so wird demgegenüber dasjenige sich in seiner Eigentümlichkeit scharf abgrenzen, was wir in gewissen Parabelreden Jesu aufgedeckt finden.

Derselbe bildet in ihnen ausgesprochenermassen (vgl. die Einleitungsformeln ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν u. ähnl.) die Natur des Gottesreiches so ab, dass es nicht wie eine die laufende Weltperiode jäh und gewaltsam durchbrechende Katastrophe sich zur Erscheinung bringt, sondern von einem unscheinbar, keimartig gesetzten Anfangspunkt an, einem immerhin längeren Entwickelungsprocess unterworfen und erst, nachdem die naturgemässen Phasen desselben durchlaufen sind, durch eine Endkatastrophe von transcendentem Charakter zur Vollendung gebracht wird.

Schon aus der Parabel vom Samen auf verschiedenerlei Acker (Mt. 13, 18—23. Mc. 4, 13—20. Luc. 8, 11—15), welche, obgleich nicht mit ὡμοιώθη κ. τ. λ. eingeleitet, dennoch zur Anschauung zu bringen bestimmt ist, welchen Verlauf der von Jesus (bezw. seinen Jüngern) gepredigte λόγος τῆς βασιλείας nehmen soll, erhellt, dass Jesus seine messianische Thätigkeit nicht mit der Abhaltung des Endgerichtes zu beginnen gewillt ist. Vielmehr vertraut er sein Wort, welches das Gottesreich zum Inhalt hat, zunächst dem Schoss der Erde an und verspricht sich somit erst von ihm (nicht blos von dem vorhergehenden alttestamentlichen Wort des Gesetzes oder der Propheten) nach vorangegangenem organischen Wachstum eine Wirkung, deren Resultate sich zu einer ausreichenden Unterlage für eine künftige endgerichtliche Entscheidung darbieten. Es liegt auf der Hand, wie Jesus sich bewusst ist, mit der unscheinbaren, stillen und geräuschlosen Art seiner Predigt, in der das Gottesreich zur Darstellung gelangt, wirklich sein messianisches Werk in einer Weise zur Ausführung zu bringen, in welcher ganz neue Keime mit unendlicher Triebkraft für eine neue Epoche der Menschheit gelegt sind.

Dass bei dem *διαγγέλλειν* des Reiches Gottes an eine Arbeit gedacht wird, durch welche an die Ausbreitung des Reiches thatsächlich Hand angelegt wird und dasselbe eine Förderung erfährt, erhellt aus der Perikope Luc. 9, 61 f. Hier erklärt sich jemand bereit, Jesu nachzufolgen, nur möchte er zuvor von seinen Hausgenossen Abschied nehmen. Wenn nun der Herr mit Beziehung auf ihn V. 62 sagt: derjenige, der den Pflug ergriffen hat und dabei nach rückwärts schaut, sei nicht *εὔθετος τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*, so heisst das, da Jesus unter dem *ἀκολουθεῖν αὐτῷ* eine Arbeit am Reiche Gottes miteinbegriffen versteht, wie aus dem *διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* V. 60 und dem Vergleiche mit der Ackerarbeit hervorgeht, nicht: non idoneus est, qui regno dei annumeretur, sondern non aptus est ad ministerium pro regno dei peragendum. Dieser Ausspruch steht durchaus im Einklang mit den parabolischen Beschreibungen des Reiches Gottes, nach welchen es mit einer allmählich zur Ernte heranwachsenden Aussaat guten Samens in Vergleich gestellt wird, also bereits im gegenwärtigen Äon einem Entwickelungsprocess unterworfen erscheint. Das Furchenziehen durch den Pflug ist die Vorbedingung für die Ausstreuung der Saat und steht somit in organischer Verbindung mit dem ganzen Erntewerke. Nur derjenige, der schon bei dem ersten Act der Ackerarbeit unbeirrt und andauernd beim Werk ist, giebt die Gewähr der Brauchbarkeit für den Dienst am Reiche Gottes[1]).

Auf dieselbe Bedeutung von *βασιλεία* treffen wir in dem Ausspruche Jesu, in welchem er anerkennt, dass seine Jünger

---

[1]) Auch in dem Ausspruche Jesu Mt. 19, 12, in welchem von der Classe von Eunuchen die Rede ist, *οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, kann *βασ. τ. οὐρ.* nur vom schon gegenwärtigen Himmelreiche gemeint sein, dem von den Betreffenden eine so unbedingt hingebende, sie ganz und voll in Anspruch nehmende Arbeit zu leisten ist, dass sie, um sich ungehemmt ihrem Beruf hingeben zu können, veranlasst werden, sich der Ehe zu enthalten (vgl. Luc. 14, 26. Mt. 19, 29. Mc. 10, 29).

ihre nächsten Angehörigen und ihren Besitz verlassen hätten ἕνεκεν τῆς βασ. τ. θεοῦ Luc. 18, 29 (Mt. 19, 29 hat dafür ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος und Mc. 10, 29 ἕνεκα ἐμοῦ καὶ ἕνεκα τοῦ εὐαγγελίου). Schon aus den angeführten Parallelstellen geht hervor, dass für diese Resignation der Jünger sich als Motiv nicht die Absicht zur Geltung gebracht hat: sich subjectiv persönlich „auf das Ererben des künftigen Gottesreiches" vorzubereiten, sondern: für die Ausbreitung des gegenwärtigen Gottesreiches durch Verkündigung des Evangeliums, Bekennen des Namens Christi vor der Welt ungehindert thätig sein zu können.

Ebenso führen die Gleichnisse von den beiden ungleichen Söhnen (Mt. 21, 28), von den Arbeitern im Weinberge (Mt. 20, 1—16), von den rebellischen Winzern (Mt. 21, 33—46 u. Par.) auf eine Arbeit, welche im Weinberge, d. h. im Reiche Gottes von den durch das Evangelium Berufenen zu verrichten ist. Auch wird es keinem Zweifel unterliegen, dass in dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten, bezw. Minen (Mt. 25, 14—30. Luc. 19, 12—27), nach welchem die Jünger Jesu die ihnen von ihm übermittelten Güter in seinem Interesse zu verwerten und vermehren haben, als die Sphäre, in welcher jener Productionsprocess sich vollzieht, nur das gegenwärtige Gottesreich vorstellig zu machen ist.

Noch schärfer als das zuvor besprochene Gleichnis von dem Samen auf verschiedenerlei Acker setzt sich das allein bei Mc. 4, 26—29 enthaltene vom fruchttragenden Acker der Anschauung vom Gottesreich entgegen, welche wir bei den specifischen Anhängern Johannes des Täufers vorauszusetzen allen Grund haben. Der Sämann ist hier, wie in dem vorhin Besprochenen der Sohn des Menschen, zugleich aber ist er im letzten Stadium der Gleichnisgeschichte der die Einerntung der Frucht in Vollzug setzende V. 29. Das Hauptmoment der Parabel bildet das, was in der Mitte zwischen Anfang und Ende, Aussaat und Ernte sich an dem Samenkorn vollzieht: die Entfaltung desselben durch alle

Stadien der Keimbildung, Ausdehnung, Fruchtgestaltung hindurch, und zwar wird das als der eigentliche springende Punkt des durch das Gleichnis abgebildeten Vorgangs anzusehen sein, dass der bezügliche Wachstumsprocess, ohne directes weiteres Eingreifen des Landmannes, durch die geheimnisvolle Triebkraft des Ackerlandes, in welchem der Same eingepflanzt ist, selbst sich in Vollzug setzt: eine Schilderung des unmerklich, aber sicher fortschreitenden Reiches Gottes bis zur Parusie Christi, die nicht ohne Rücksichtnahme auf gegenteilige Anschauungen so scharf pointirt ist, nämlich Erwartungen gegenüber, die nach kurzer, prophetisch-belehrender Thätigkeit Jesu schon ein thatkräftigeres Eingreifen desselben mittels messianischer Machtwunder beanspruchten, wie dies bekanntlich von Johannes Baptista Jesu durch seine bekannte Botschaft nahegelegt wurde und auch auf seiten anderer Richtungen des Volkes sich kenntlich machte (Mt. 11, 3; 12, 38 f.; 16, 1—4. Mc. 8, 11 f.; 11, 29 ff.; Luc. 19, 11; 17, 20). Auch aus diesem Gleichnis erhellt, dass das Reich Gottes nicht von vornherein durch ein Allmachtswunder zu voller realer Ausgestaltung gelangt, sondern einem allmählichen, keine Station des Wachstums überspringenden, organischen Entwickelungsprocess anheimgegeben ist [1]).

Zu den soeben besprochenen Gleichnissen, welche dem Ackerbauleben entlehnt, dem Reiche Gottes den Charakter

---

[1]) Bemerkt mag noch werden, dass das *αὐτομάτη* verbietet, jenen Wachstumsprocess als einen auf die reine Passivität der bezüglichen Subjecte reflectirenden anzusehen. Die Vorstellung vom Gottesreich, welche abgewiesen werden soll, sistirt nicht die active Beteiligung der Angehörigen desselben, sondern nur ein beanspruchtes vorzeitiges Einschreiten desjenigen, der wohl die principielle Grundlage desselben gelegt hat, und zur Abnahme der Ernte wiedererscheinen wird, inzwischen aber der Macht seines Wortes und seines Geistes die Kraft zutraut, den mittleren Werdeprocess dem ihm gesteckten Ziele entgegenzuführen. Vgl. unsere Abhandlung in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie IX. S. 141—147.

organischer Entfaltung unter den bisherigen Lebensbedingungen zuschreiben, gehört auch die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13, 24—30 und ihre Ausdeutung V. 36—43). Sie zeigt uns, wie guter und vom Bösen herstammender Same zunächst ohne gewaltsam vollzogene Scheidung voneinander bis zur Ernte nebeneinander aufwachsen sollen. In das Terrain des von der guten Saat gebildeten Gottesreiches sind heterogene Elemente äusserlich beigemischt worden, die aber für Menschenaugen von den guten ununterscheidbar sind, so dass den Leitern der Genossenschaft ein vorzeitiges Gericht über die ihnen schädlich erscheinenden Bestandteile im Interesse der echten Söhne des Reiches (‚υἱοὶ τῆς βασιλείας‘ V. 38) untersagt wird.

Erst nach abgeschlossener Fruchtbildung steht es in der Befugnis des Sohnes des Menschen, eine definitive Entscheidung über die Glieder zu vollziehen, welche dem bisherigen gemeinsamen Bereiche ihres Wachstums angehört haben. Nur von einem Standpunkte aus, der, wie wir uns überzeugt haben, ohne Berechtigung die in der Predigt Jesu energisch zur Geltung gebrachte Anschauung von dem bereits in der Gegenwart Existenz gewinnenden Gottesreich leugnete, konnte die eben in Betracht gezogene Parabel, welche nicht sowohl die Natur des Reiches, denn vielmehr die der empirischen Christengemeinde (Kirche) angeblich zur Darstellung bringt, als der Anschauung Jesu nicht entsprechend beanstandet werden. Für uns dagegen liegt nicht der mindeste Grund vor, eine solche Deutung des Gleichnisses zu befürworten, welche nach Wegräumung des von dem bösen Feind gesäten Unkrautes nur dem Worte Gottes (Evangelium) in Aussicht stellt, dass auch für den Fall, dass die Predigt desselben gehemmt und scheinbar erfolglos bleiben sollte, am Ende der Tage durch Gottes Eingreifen dieselbe ihren Lohn und ihre Frucht empfangen werde (Joh. Weiss, Predigt Jesu vom Reich Gottes S. 16 f.). Können wir ein solches Missverständnis der ursprünglichen Intention Jesu seitens des ersten Evangelisten nicht zugestehen, so wollen wir dagegen

einräumen, dass in der Deutung, die derselbe der Gleichnisrede giebt, das in dieser selbst hauptsächlich betonte Moment, in welchem der Intoleranz der Jünger entgegengetreten wird, nicht genügend zur Geltung gekommen ist, und dafür andere Züge der Parabel, die allerdings an sich keineswegs bedeutungslos erscheinen, breiter ausgemalt sind. Denn auch der Punkt bedurfte naturgemäss einer stärkeren Betonung, dass, wenn auch während des irdischen Wachstumsprocesses des Reiches Gottes ein voreiliges Richten unstatthaft sei, am Schlusse dieses Äon eine vollkommen dem Sachverhalt entsprechende Gerichtsentscheidung nicht ausbleiben werde. Was aber jenes Hauptmoment unseres Gleichnisses anlangt, so können wir uns eine Abweisung eines ungestümen Vorgehens gegen anscheinend dem Reiche schädliche Elemente sehr wohl vorstellig machen, wenn wir folgendes erwägen: Zwar haben in das Gottesreich nach der Anschauung des Täufers nur Gerechte einen Eintritt; Jesus erklärt aber demgegenüber ausdrücklich, dass er nicht gekommen sei, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder, dass nicht die Gesunden, sondern die Kranken des Arztes bedürfen, als den er sich ihnen anbietet (Mt. 9, 12 ff.), der nach dem Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt. 22, 9 vgl. Luc. 14, 21 ff.) eine Berufung zum Gottesreiche an die auf den Scheidewegen (Zäunen) sich Befindlichen ergehen und sie promiscue Gute und Böse (Mt. V. 10) zum ungesäumten Eintritt in den Hochzeitssaal auffordern lässt.

War es bei dieser Methode der Ausbreitung des Gottesreiches unvermeidlich, dass, solange der Wachstumsprocess in diesem Äon verlief, zweifelhafte Elemente in die christliche Genossenschaft eindrangen, welche von den „Sündern“ und den „Kranken“ schwer zu unterscheiden waren, können andererseits Anzeichen von Intoleranz schon bei der ersten Jüngergemeinde aufgewiesen werden (Luc. 9, 54. Mc. 9, 38—40. Luc. 9, 49—50), so macht es sich vollkommen verständlich, dass das prophetisch vorausschauende Bewusstsein Jesu auch solchen Bestandteilen des Gottesreiches einen Schutz zusicherte, deren allmähliche Gesundung nicht voll-

kommen geradlinig vor sich ging, sondern von partiellen Rückfällen begleitet war, und die deshalb nicht mit denen dasselbe Schicksal teilen sollten, deren von Grund aus faule Wurzel ihnen Verderben in sichere Aussicht stellte. Es würde hier also der Fall vorliegen, dass der sonst im engeren Sinne des Wortes gebrauchte Begriff der *βασιλεία* (V. 38), wonach nur die durch Sinnesänderung und Glauben an das Evangelium der Gemeinschaft mit Gott Zugeführten als dieselbe bildend angesehen werden, insofern in einem erweiterten Sinne (V. 41) gebraucht wäre, als ihr während einer gewissen Periode äusserlich jenen ähnlich sehende, innerlich ihnen fremdgebliebene Elemente ihrer räumlichen Coexistenz wegen zugezählt sind.

Ähnlich wird der Process, den das Gottesreich unter den irdischen Verhältnissen durchlaufen wird — eine Anschauungs- und Ausdrucksweise, die dem Parabelredner selbst abzuerkennen und auf Rechnung des Referenten zu stellen, uns kein genügender Grund vorhanden zu sein scheint — durch den Zug des Gleichnisses vom Fischernetze (Mt. 13, 47 bis 50) veranschaulicht, nach welchem dasselbe ins Meer geworfen wird, um Fische jedweder Gattung in sich aufzunehmen, bei welchem Vorgange zunächst auch solche Elemente in dasselbe eindringen, die später nach Vollendung des Unternehmens aus jenem zeitweiligen Bergungsraum ihrer Unbrauchbarkeit wegen sollen ausgeschieden werden. Hiernach erscheint also das Gottesreich ebenfalls nicht als ein von vornherein fertig dastehendes, sondern als ein der Entwickelung und allmählichen Entfaltung unterliegendes. Dasselbe giebt sich nämlich als eine Veranstaltung zu fortwährender Aufnahme immer neu zu gewinnender Glieder aller Art von Menschen zu erkennen. Um so entschiedener wird, nachdem alles Zuströmende in dem weiten Raumbereich eine Unterkunft gefunden hat (*ἐπληρώθη* V. 48)[1]), ein

[1]) Auch in dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl Mt. 22, 1—14 findet sich der Zug, dass der Saal, in welchem die Hochzeit ge-

sonderndes Gericht über die verschiedenartigen Elemente abgehalten, welche den Ertrag der missionirenden Thätigkeit der Diener des Gottesreiches bilden.

Brachten die beiden zuletzt besprochenen Gleichnisse das Gottesreich in seiner Entwickelung unter den endlichen, irdischen Zuständen mit Elementen in Berührung, welche zeitweilig in Geduld getragen, aber zu ihrer Zeit von dem definitiv zu scheiden waren, dem sie sich nur äusserlich angehängt hatten, so verfolgt das Gleichnis vom Senfkorn (Mt. 13, 31 f. Mc. 4, 30—32. Luc. 13, 18 f. [vgl. Ez. 17, 22 ff. Dan. 2, 34—36]) den Zweck, das ungehemmte Wachstum des Reiches zur Anschauung zu bringen.

Wie nämlich das Senfkorn, das winzigste der Gartengewächse, zu einem im Verhältnis zu dem geringfügigen Keime grossen Baume heranwächst, so sind die Anfänge des Gottesreiches für das anschauende Auge kaum wahrnehmbar. Trotzdem wohnt ihnen eine so productive göttliche Kraft inne, dass sie der weitesten Ausbreitung bis zu den Enden der Erde vollkommen sicher sind[1]. Dem eben erläuterten Gleichnisse eine Beziehung nicht auf das Reich, sondern auf das Wort Gottes zu geben, wie neuestens hier und da versucht ist, ist um deswillen wenig annehmbar, weil das im Bilde dargestellte schlechterdings auf ein im Raume Ausdehnbares Bezug nehmen muss, was sich wohl mit der Anschauung eines Reiches, nicht aber mit der des Wortes ver-

---

feiert werden soll, von zur Feier Berufenen angefüllt sein soll (*ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων* V. 10), und dass darauf unter den von den Scheidewegen zunächst unterschiedslos Berufenen und Zusammengebrachten (V. 9 und 10) eine Auswahl getroffen wird, nach welcher nur die angemessen Ausgestatteten zur Festfeier zugelassen werden (V. 11—14).

[1]) Der Zug des Gleichnisses, nach welchem die Vögel des Himmels in den Zweigen des vollkommen ausgewachsenen Baumes eine schützende Unterkunft finden, wird schwerlich einer tieferen, allegorischen Deutung zu unterwerfen sein, sondern nur dazu dienen sollen, die Grösse und den weiten Umfang des aus dem kleinsten Samen erwachsenen Baumes näher zu veranschaulichen.

knüpfen lässt. Allerdings wird Act. 6, 7; 12, 24; 19, 20 dem *λόγος τοῦ θεοῦ* (resp. *τοῦ κυρίου*) ein *αὐξάνειν* zugeschrieben. Indes ist hier das Wort offenbar metonymisch von den Subjecten gebraucht, die dasselbe aufnehmen. Gewiss ein an sich seltener Sprachgebrauch, den man nicht zur Erläuterung eines weit klareren Gleichnisses verwenden sollte, in welchem Luc. mit besonderer Deutlichkeit (*τίνι ὁμοιά ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν;*) das Wachstum des Gottesreiches zu einer den Keim unverhältnismässig überragenden Grösse veranschaulicht gesehen hat.

Stellte das eben besprochene Gleichnis vom Senfkorn das Gottesreich unter dem Gesichtspunkt eines mit unendlicher Extensivkraft sich zu grösster Ausdehnung entfaltenden winzigen Keimes dar, so ist bei der Parabel vom Sauerteig das Gottesreich ursprünglich auch als ein kleinstes, aber mit grosser Kraftentwickelung verknüpftes vorstellig gemacht; allein es wird hier nicht auf das reflectirt, zu welcher räumlichen Daseinsform seiner selbst dieses Kleinste sich explicirt, sondern welche Wirkung dasselbe auf ein schon vorhandenes und verhältnismässig als sehr gross gedachtes Quantum andersartiger und doch zugleich verwandter Natur ausübt. Teilt ein kleines Mass von Sauerteig einer grossen Mehlmasse, dieselbe innerlich durchdringend, seine eigene qualitative Wesenseigentümlichkeit derartig mit, dass gewissermassen eine Verwandlung des ursprünglichen Stoffes in die Natur des beigemischten erfolgt, so wird hier das Gottesreich als eine Potenz angeschaut, welche nicht etwa die Weltreiche und ihre Verhältnisse gewaltsam über den Haufen wirft, wohl aber den letzteren durch einen allmählichen Durchdringungsprocess ein Element beimischt, durch welches ihre natürliche Beschaffenheit zu einem höheren Grade von innerem Wertgehalt erhoben wird. Dem Sauerteig wird hier also, wie anderswo dem Salz (Mt. 5, 13. Mc. 9, 50. Luc. 14, 34) eine würzende, eine gewisse Masse zu besserem Geschmack befördernde, veredelnde Wirksamkeit beigemessen, welche auf geistige Verhältnisse

übertragen, eine Veranschaulichung davon zu geben bezweckt, wie alle Seiten des natürlich-menschlichen Lebens des Einzelnen sowohl als der Gesamtheit in der Weise über sich selbst hinausgehoben werden sollen, dass das Wohlgefallen Gottes auf ihnen ruht.

Auch bei diesem Gleichnis ist wiederum zu constatiren, dass das Reich Gottes nicht von vornherein, sich wie ein ausgestaltetes Gebilde vom Himmel herniederlassend, unter Anwendung äusserer Machtmittel von der irdischen Welt Besitz ergreift, sondern von unmerklichen Anfängen an mit scheinbar kleinsten Mitteln, aber mit unendlicher intensiver Triebkraft einen Umbildungsprocess vornimmt, durch welchen das gesamte natürliche Leben der Menschheit zu höherer, himmlischer Daseinsform verklärt wird.

Mit Rücksicht auf die beiden zuletzt besprochenen Parabeln wird es nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, dass ganz wie die Gleichnisse von Jesus überhaupt behandelt werden, wonach jedes derselben ein bestimmtes Moment (*μυστήριον*) des Gottesreiches zur Anschauung bringen soll, so auch den zuletzt besprochenen Parabeln insofern eine gewisse Einseitigkeit anhaftet, als in beiden von ihnen angenommenen Fällen der gottgesetzten Triebkraft die immanente Erreichung ihres Zweckes als sicher zugeschrieben wird, während nach anderen bei der Herbeiführung des letzten Stadiums des Gottesreiches auf eine transcendent sich geltend machende Gottesthat Rücksicht genommen wird, eine Divergenz der Darstellung, von der sich leicht begreift, wie sie von der Adoption der Gleichnisrede unabtrennbar war. Immerhin aber wird es gut sein, dessen nicht zu vergessen, dass jene endgeschichtliche Katastrophe nicht das Gottesreich als solches vom Himmel her herabbringt, sondern das zu einem grossen Baume herangewachsene Reich, welches zugleich die irdischen Verhältnisse von Grund aus innerlich umgestaltet hat, in diejenige Phase seines Daseins eintreten lässt, in welcher die weiten und reichen Erträge der diesseitigen Entwickelung gesammelt, gesichtet und für die Voll-

endungszukunft ewigen, verklärten Lebens geborgen werden (Mt. 13, 30. 48; 25, 34).

War in den bisher von uns betrachteten Gleichnissen, wenn auch in verschiedener Form, dem Bewusstsein Ausdruck gegeben, dass dem Reiche Gottes durch die Thätigkeit Jesu und seiner Jünger thatsächlich eine Stätte auf Erden bereitet sei, und eine göttliche Kraft von unendlicher Intensität sich in demselben zur Wirksamkeit bringe, so werden wir es bei dieser Immanenz des Reiches in dem Innern der für dasselbe Gewonnenen durchaus begreiflich finden, wenn uns andere Parabeln das, was dieselben an der neuen Ordnung der Dinge besitzen, schon gegenwärtig als ein höchstes Gut empfunden darstellen. Und wirklich ergänzen die beiden Parabeln vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle (Mt. 13, 44—46) die Aussprüche Jesu von dem Reiche als gegenwärtigem, höchstem Gut, die wir schon oben (S. 366 ff.) erörtert haben.

Dieselben bilden ein sogenanntes Gleichnispaar, insofern durch beide ein specifisches Moment des Himmelreiches, wenn auch unter etwas verschiedenen Bedingungen zur Anschauung gebracht wird. In jedem der beiden angenommenen Parabelfällen erscheint dasselbe als etwas Kostbares, als ein Schatz, welcher einem menschlichen Individuum in dem Masse als ein so wertvolles Gut zum Bewusstsein kommt, dass es die Veräusserung seiner gesamten Habe nicht für zu teuer erachtet, um sich in den Besitz desselben zu setzen. Ist dies das Gleichartige in beiden Parabeln, so liegt die Differenz nur auf der Seite, auf welchem Wege der Mensch zu der Kenntnis von dem ihm alle Wertgüter überragenden höchsten Gut gelangt. In dem ersteren Falle tritt dasselbe in seinen Gesichtskreis, während er seiner gewöhnlichen Berufsarbeit nachgeht, und wird somit ungesucht und ungeahnt als ein glücklicher Fund angetroffen. In dem anderen Falle ist bei dem Menschen schon von vornherein ein Streben ersichtlich, sich höhere Lebensgüter anzueignen. Dieses Verlangen wird gewissermassen dadurch belohnt, dass

er im Verfolg seines berufsmässigen Suchens auf ein non plus ultra dessen geführt wird, worauf seine Sehnsucht und sein Bemühen von vornherein gerichtet war. Die conditio sine qua non des definitiven Inbesitznehmens des, sei es zufällig, sei es durch planmässiges Suchen gefundenen Schatzes, ist eine völlige Entäusserung alles dessen, was beide bis zu dem entscheidenden Momente des Insichttretens desselben als Güter besessen hatten.

Was die Frage anlangt, ob die Personen dieses Gleichnispaares das bezügliche von ihnen gefundene höchste Gut nach Entäusserung ihrer gesamten, bisherigen Habe nur als Gegenstand der Hoffnung oder als wirklich realen Besitz erlangen, so muss dieselbe durchaus zu gunsten der letzteren Alternative durch die Züge des Gleichnisses entschieden werden, nach welchen der Schatz im Acker bezw. die gesuchte kostbare Perle wirklich gefunden wird (44[a], 46[a]), sowie von den respectiven Subjecten nach den ausdrücklichen Worten des ersteren Gleichnisses den Finder mit hoher Freude erfüllt (44[b]) und von beiden durch Kauf (44[c], 46[a]) wirklich in ihren Besitz gebracht wird.

Es mag hier, wo durch die beiden eben besprochenen Gleichnisse der Gedanke nahegelegt wurde, dass das Reich Gottes seinen Gliedern schon in der Gegenwart ein Gut von höchstem Wertgehalt vermittelt, der Ort sein, wo wir einige Aussprüche Jesu, die in naher Verwandtschaft mit jener Idee stehen, kurz erläutern.

Bekanntlich preist Jesus die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* (Mt. 5, 3 vgl. Luc. 6, 20 nur *πτωχοὶ*) selig und begründet diesen Makarismus durch *ὅτι αὐτῶν* (Luc. *ὑμετέρα*) *ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Luc. *τοῦ θεοῦ*). Freilich lässt sich die Frage, ob in diesem Begründungssatz das Gottesreich den Betreffenden als eine ihre Armut schon in der Gegenwart oder erst im künftigen Äon aufhebende Gabe aufzufassen sei, nicht allein durch Hinweis auf das Präsens *ἐστίν* zu Gunsten der ersteren Alternative entscheiden. Wohl aber fällt für diese schwerer ins Gewicht die Formulirung und

Umgebung, in welcher diese Seligpreisung bei Mt. auftritt. Wie der Trost, um nur ein paar benachbarte Makarismen beispielsweise heranzuziehen, welcher den πενθοῦντες in Aussicht gestellt wird (Mt. 5, 5), jedenfalls als schon in der Gegenwart sich in Wirksamkeit setzend vorgestellt werden muss (Mt. 11, 28); wie an den von Herzen Reinen die Verheissung, dass sie Gott schauen werden, als schon von der Zeit an sich verwirklichend angesehen werden darf, wo der Sohn, der eine vollkommene Erkenntnis des Vaters hat, sich geneigt erzeigt, diesen seinen Vater den Seinen zu offenbaren (Mt. 11, 27 vgl. 13, 16 u. 17), so lässt sich mit Fug behaupten, dass das Himmelreich denen, die als geistlich Arme für dasselbe prädisponirt sind, schon von dem Moment an, wo die Frohbotschaft an sie gelangt und ihr im Glauben Folge gegeben wird (*οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* Mt. 11, 5; Luc. 7, 22), von Jesus als ein Gut zugesprochen wird, welches sie bereits in der Gegenwart über ihre gedrückte Lage hinaushebt und mit hoher Freude über das erfüllt, was ihnen im Genusse jenes schon jetzt zu teil wird. Bilden somit die (geistlich) Armen um deswillen das ergiebigste und dankbarste Rekrutirungsgebiet für das Reich Gottes in seiner gegenwärtigen Entwickelungsperiode, weil das Fehlen einer äusseren Stütze für ihr Leben sie willig und geneigt machen muss, sich Gott und seinem Heile entgegenzustrecken, so ist dagegen auf seiten der Reichen der Mammon, auf den sie als auf ein unverrückbares Fundament ihr ganzes Vertrauen setzen (vgl. Luc. 12, 16—21), ein schwer zu überwindendes Hindernis, um sich in die Nachfolge Jesu zu begeben und damit den Eintritt in das Himmelreich zu gewinnen.

Wenn es nun (Mt. 19, 23) von dem Reichen heisst, dass er schwer in das Himmelreich eintreten werde, wenn diese Schwierigkeit durch das bekannte Gleichnis vom Kameel und Nadelöhr als fast unüberwindlich hingestellt wird (Mt. V. 24 u. Par.), so besteht keine Notwendigkeit, jenes bei Mt. und Mc. futurisch ausgedrückte Nichteintretenwerden der Besitzenden in das Reich Gottes (Mt. 19, 23 εἰσελεύσεται,

Mc. 10, 23 εἰσελεύσονται) in die Zeit unmittelbar nach dem grossen Endgericht zu verlegen. Vielmehr kann man das betreffende Futurum ganz ungezwungen so auffassen, dass die Weigerung des reichen Jünglings, sich seines Besitzes zu entäussern und Jesu nachzufolgen, sich fort und fort wiederholen und somit den Eintritt ins Gottesreich verhindern werde, wenn nicht in Ausnahmefällen Gott die Herzen der Besitzenden derartig lenkt (Mt. V. 26 u. Par.), dass sie freudig auf ihre irdischen Güter, sei es durch einen einmaligen radicalen Entäusserungsact (V. 21), sei es durch eine andauernde Verwaltung derselben im Sinne ihres eigentlichen Besitzers, Gottes, (Luc. 16, 1—12) Verzicht leisten.

Für diese naheliegende Deutung des bezüglichen Futurums lässt sich auch anführen, dass Luc. 18, 24 die von den beiden anderen Synoptikern den Reichen für die Zukunft vorausgesagte Schwierigkeit des Eintretens in das Gottesreich als bereits eine in der Gegenwart sich constant erweisende Thatsache hinstellt (εἰσπορεύονται εἰς τὴν βασ. τ. θεοῦ 18, 24).

Auch in dem Makarismus Mt. 5, 10 (μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) nötigt nichts, βασ. τ. οὐρ. auf den endgeschichtlichen Sinn einzuschränken. Denn sind, wie mit Rücksicht auf den folgenden Vers und aus dem Fehlen des Artikels τῆς vor δικαιοσύνης mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erschliessen ist, unter den wegen Gerechtigkeit Verfolgten nicht schon in der Gemeinschaft mit Jesus befindliche und in seiner Gerechtigkeit Unterwiesene zu verstehen, sondern solche bisher noch ausserhalb seiner Jüngerschaft stehende Israeliten, die um ihres dem Willen Jahweh's zu entsprechen bemühten Verhaltens, ihres mutigen Eintretens für seine Sache willen, Verfolgung von ihren ungläubigen Volksgenossen oder Heiden erlitten hatten, so macht sich begreiflich, wie dieser Kategorie von Menschen (ähnlich wie oben den πτωχοί) auch schon das gegenwärtige Reich als eine Heimstätte zugesprochen werden konnte, in welcher ihnen reiche Erquickung für ihre Mühseligkeiten zu teil werden sollte.

Zu den Parabeln, welche gewisse Eigentümlichkeiten des Gottesreiches erläutern, gehört auch diejenige vom Schalksknecht (Mt. 18, 23—35). Dieselbe hat den Zweck, die den Jüngern Jesu obliegende Pflicht unbegrenzter Versöhnlichkeit gegen ihre Brüder (V. 21 u. 22) dadurch zu veranschaulichen, dass sie mit der Natur des Himmelreiches in die engste Beziehung gesetzt wird. In dem bezüglichen Gleichnis erscheint das Himmelreich dem Verfahren eines menschlichen Königs ähnlich gemacht, welcher einem seiner Knechte eine ungeheure Schuld erlassen hat, während dieser alsbald von einem seiner Mitknechte eine geringfügige, geschuldete Summe unbarmherzig eintreibt und dafür von dem Könige zu der Rückzahlung der ganzen früher erlassenen Summe angehalten wird. Es erhellt ohne weiteres, dass die kurz angedeuteten, den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens entnommenen Züge unserer Parabel auf das eschatologische Reich in keiner Weise passen, vielmehr bestimmt sind, zwei Momente im gegenwärtigen Gottesreich zur Anschauung zu bringen und dem Bewusstsein der Angehörigen desselben auf das tiefste einzuprägen. Als das erstere ergiebt sich, dass allen, welche eine Stelle im Himmelreich bereits erlangt haben, von vornherein eine hoch angewachsene Schuld Gott gegenüber von diesem erlassen ist[1]). Das zweite Moment ist die unmittelbare Folge des ersten. Es besteht darin, dass sich den auf Grund der erteilten göttlichen Sündenvergebung in das Himmelreich Aufgenommenen die schlechthin unab-

[1]) Der Bitte des Herrngebets Mt. 6, 12. 14. 15. Luc. 11, 4: Vergieb uns unsere Schulden (Sünden) liegt die Voraussetzung zugrunde, dass auch die durch Sinnesänderung und Sündenvergebung hindurch in das Himmelreich Aufgenommenen sich noch Verfehlungen Gott gegenüber zu Schulden kommen lassen, um deren Verzeihung sie Gott täglich anzurufen sich gedrungen fühlen werden. Dieser Bitte wird aber als Begleitung die Versicherung hinzugefügt, dass sie ihrerseits ihren Nächsten eine Verzeihung zukommen lassen, analog derjenigen, die sie von Gott in ihrem Gebet zu erlangen hoffen (*ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν* [*ἀφίομεν* Luc.] *τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*).

weisliche Pflicht auferlegt, gegen ihre Mitbrüder ein unbegrenztes Vergeben aller ihnen von diesen zugefügten Beleidigungen oder Schädigungen zu beweisen.

In ganz eigentümlicher Weise scheint der Ausdruck *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in einem Ausspruche Jesu gebraucht zu sein, der sich nur bei dem ersten Evangelisten 21, 43 findet. Vorhergegangen ist die Erzählung des allen drei Synoptikern gemeinsamen Gleichnisses von den bösen Winzern, welches mit dem Zuge schliesst, dass die *γεωργοί* den an letzter Stelle von dem Besitzer des Weinbergs zur Einforderung seiner Früchte abgesandten Sohn töten (V. 39). Hierauf erfolgt das Urteil über das fernere Geschick der Winzer und des Weinbergs, welches Jesus bei Mc. und Luc. selbst fällt, während er es bei Mt. die zuhörenden Hierarchen abgeben lässt. Dasselbe besteht in der Vernichtung der bisherigen Winzer (vgl. den ähnlichen Zug im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl Mt. 22, 7) und in der Neuverpachtung des Weinbergs an andere. Darauf verweist Jesus ebenfalls bei allen drei Referenten die Hörer auf Ps. 118, 22 f., damit sie daraus ersehen könnten, wie er, der sich (wie den Sohn des Gleichnisses) vom Volke verworfen ansieht, von Gott zum tragenden Eckstein des neuen Gotteshauses werde gemacht werden.

Nun lässt Mt. allein denselben seine Rede V. 43 so fortführen: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασ. τ. θ. καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς.* Es kommt hier in Frage, in welchem Verhältnis die Aussage unseres Satzes zu der voraufgehenden (V. 41) steht: *τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες κ. τ. λ.* (vgl. Mc. und Luc.). In dem letzteren Satze kann *ἀμπελών* nur in dem Sinne genommen werden, wie das Wort in der voraufgehenden Parabel gebraucht wurde. Da nun dieselbe jedenfalls mit Rückbeziehung auf Jes. 5, 1—7 entworfen ist, so legt es sich nahe, dass der an beiden Orten vorkommende Ausdruck symbolische Bezeichnung für das von Jahweh in seinen Bund aufgenommene auserwählte Volk Israel ist, dem

beim Propheten Jesaja 5, 5 u. 6 wegen seines Missverhaltens angedroht wird, dass ihm seine bisherigen Vorzüge geraubt und es selbst dem Verderben preisgegeben werden solle. Nach unserer evangelischen Perikope trifft die Schwere der angedrohten Strafe die Leiter des Volkes, während für das letztere nur eine Unterstellung unter andere Obere in Aussicht genommen wird, welche für eine reguläre Ablieferung der Früchte die Gewähr bieten (Mt. V. 41. Mc. 12, 9. Luc. 20, 16). Anders liegt die Sache Mt. V. 43: Der Ausdruck *βασ. τ. θ.* kann hier nicht vom Bundesvolke Gottes verstanden werden, weil dazu selbstverständlich der zweite Satzteil [von *καὶ — καρπούς αὐτῆς*] in völligem Missverhältnis stehen würde, da man nicht einsieht, wie das jüdische Volk seinen bisherigen Leitern entzogen, einem anderen, also nicht israelitischen Volke zur Leitung übergeben werden könne. Vielmehr scheint hier *βασ. τ. θ.* nur gefasst werden zu können als das theokratische Bundesverhältnis selbst, in welchem Israel bisher gestanden hatte. Von dieser das erwählte Volk auszeichnenden theokratischen Institution würde nun an unserer Stelle gesagt werden, dass sie der Leitung der bisherigen Oberen des Volkes entrissen und dafür auf ein Volk werde übertragen werden, welches die jener göttlichen Ordnung entsprechenden Früchte hervorbringen werde.

Man sieht, so die Worte verstanden, ist der Unterschied zwischen der Aussage V. 41 von der in V. 43 zunächst der, dass in der ersteren die den *γεωργοῖς* angedrohte Strafe eine schärfere ist, als die in der letzteren den angeredeten Hierarchen eröffnete, bestehend in der Entziehung ihrer leitenden Stellung in der Theokratie. Der weitere der, dass, während V. 41 das israelitsche Volk nur seine Oberen wechselt, hier V. 43 die göttliche Ordnung, mit welcher zunächst Israel begnadigt war, einem anderen Volke von gewissen Eigenschaften als Gabe in Aussicht gestellt wird. Dieses *ἄλλο ἔθνος* würde nur in dem Falle, wenn die Subjecte (*ἀφ' ὑμῶν*), denen das Reich Gottes entzogen werden soll, nicht die Leiter, sondern die sämtlichen Glieder

des Volkes Israels bildeten, von den Heiden verstanden werden müssen, während, wenn die Angeredeten V. 43ᵃ als die jüdischen Hierarchen gedacht sind, es sehr wohl angängig ist, dass das ἄλλο ἔθνος sich rein durch das kenntlich macht, was hier von ihm als einem Früchte tragenden prädicirt ist, wobei ganz wohl auch das israelitische Volk sein Contingent zu dem neuen Gottesvolk beitragen könnte.

Bei dieser soeben erläuterten Differenz der Verwertung der Gleichnisgeschichte in V. 41 und V. 43 wird ferner erwogen werden müssen, ob die letztere Stelle überhaupt ursprünglich zu dieser Parabel in unmittelbare Beziehung gesetzt worden ist, oder ob wir hier nicht eine Äusserung Jesu vor uns haben, für deren Formulirung eine anderweitige Veranlassung massgebend gewesen ist. Man könnte für die letztere Ansicht ausser der Divergenz der beiden in V. 41 und 43 eröffneten Perspectiven auch noch den Umstand zur Geltung bringen, dass V. 43 die einzige Stelle in den synoptischen Evangelien wäre, in welcher der theokratischen Ordnung des alten Bundes die Benennung βασ. τ. θ. zu teil geworden ist. Indes was das letztere Bedenken anlangt, so ist zu bemerken, dass eine Nötigung, βασ. τ. θ. von dem alten Bundesverhältnis zu verstehen, keineswegs vorliegt. Denn mag in dem bezüglichen V. 43 an die Hierarchen oder zugleich auch noch an den geistig von ihm beeinflussten Teil des israelitschen Volkes gedacht sein, so macht sich der Ausspruch, dass ihnen das Reich Gottes entzogen werden solle, auch dann verständlich, wenn man die betreffenden Subjecte nicht als solche ansieht, die nur an der alten göttlichen Ordnung teilnehmen, sondern die als υἱοὶ τῆς βασ. Mt. 8, 12 gerade auf die neue Ordnung der Dinge eine Anwartschaft haben. Mit anderen Worten, was hier den Synedristen und den von ihnen repräsentirten Gliedern des jüdischen Volkes in Aussicht gestellt wird, ist das, dass die Verheissung von der Anteilnahme am Gottesreich, welche in erster Linie dem auserwählten Volke galt, sich an ihnen nicht realisiren werde. Vielmehr werde dieses Reich Gottes,

dessen Eckstein der verworfene Sohn Gottes sein werde, an ein anderes Volk übertragen werden, das natürlich nicht beim Beginn seiner Berufung, sondern im Verlauf seiner Zugehörigkeit zu jenem Reich die dem letzteren entsprechenden Früchte produciren werde. Man sieht also, dass ἡ βασ. τ. ϑ. sehr wohl ganz in dem Sinne verstanden werden kann, in welchem es uns, wie sich uns ergeben hat, in einer Reihe von Stellen der synoptischen Evangelien entgegengetreten ist, nämlich von einer gegenwärtigen, göttlichen Ordnung der Dinge, in welcher bessere religiös-sittliche Früchte erzeugt werden sollen, als wie sie früher unter dem Gesetzesbund erzielt wurden.

Was ferner den Zusammenhang dieses Ausspruches Jesu in V. 43 mit dem Vorangehenden anlangt, so ist zu erwägen, wie das *διὰ τοῦτο*, welches jenen vermittelt, aufzufassen sei, d. h. aus welcher im Voranstehenden erwähnten Thatsache der V. 43 als Folgerung gezogen ist. Da in diesem letzteren Verse eine Strafandrohung enthalten ist, so legt es sich nahe, in dem Vorangehenden das Moment aufzusuchen, in welchem die Schuld derer bezeichnet ist, welche die Strafe als Consequenz nach sich zieht. In der citirten Psalmstelle war auf die Kurzsichtigkeit von Bauleuten hingewiesen, welche sie zu einem Missgriff in der Wahl ihrer Mittel veranlasste. Die Verwerfung des Steines, der zum Träger des neuen Baues bestimmt war, lässt es als durchaus folgerecht erscheinen, wenn die Bauleute selbst von der Bewohnung des Hauses ausgeschlossen werden, das wider ihren Willen durch wunderbare göttliche Machtentfaltung zu stande kommen soll. So würde, wenn das *διὰ τοῦτο* eine Consequenz lediglich aus V. 42 zu ziehen bestimmt wäre, der logische Zusammenhang zwischen beiden Versen nicht unpassend vermittelt sein. Indess wird man es als durchaus statthaft anerkennen müssen, wenn das *διὰ τοῦτο* auch noch weiter als auf V. 42 zurückgreift, d. h. wenn es als Folgerung des gesamten renitenten Verhaltens der durch seine Leiter repräsentirten Mehrzahl des Volkes gegen Gott, dessen eigener Sohn Gegenstand

einer aus Kurzsichtigkeit und Eigennutz hervorgegangenen Verwerfung und Tötung geworden war, den bezüglichen Subjecten das in Aussicht stellt, dass sie das ursprünglich ihnen verheissene Erbe, das Reich Gottes, nicht erlangen, sondern einem anderen Volke überlassen müssen. Erwägt man weiter, dass in V. 41 zunächst nur ein Verdict des unbefangenen, natürlichen Rechtsbewusstseins der in der Gleichnisgeschichte hingestellten Thatsache gegenüber zum Ausdruck gekommen ist (sei es nun, dass Jesus dasselbe selbst formulirt oder den Hörenden als Facit aus dem erzählten Vorgange zu ziehen überlassen habe), so wird es uns keinen Anstoss erregen, wenn in V. 43, wo Jesus zugleich mit Rücksicht auf das citirte Psalmwort sein Urteil über die ihn umgebenden Häupter und Glieder des Volkes abgiebt, dieses Votum dem Schema von V. 41 nicht genau entspricht. Mit anderen Worten: an letzter Stelle lautete das Urteil: Tod den Mördern, für den Weinberg bessere Winzer. Jetzt V. 43 heisst es: Verlust des Erbes für die bisherigen Erbschaftsberechtigten, Antreten desselben durch ein anderes, vorerst nicht zu dem Anteile am Reiche Gottes in Aussicht genommenen Volkes. Man wird nicht übersehen, dass beide Urteilssprüche, der in V. 41 und V. 43 gegebene, wenn sie auch etwas verschiedene Momente hervorheben, sich doch auch sachlich nicht widersprechen. So konnte in V. 43, nachdem im vorangehenden Verse die Restitution des verworfenen Messias seitens Gottes angedeutet war, zu der direct criminellen Strafvollziehung an den Mördern des Sohnes V. 41 als Ergänzung ein Vergeltungsact hinzugefügt werden, durch welchen den Gesinnungsgenossen jener Gewaltthäter die Pforte des Gottesreiches verschlossen wird, sowie der in V. 41 angedeutete Zug von der Unterstellung des israelitischen Volkes unter bessere Leiter den weiteren in V. 43 gegebenen nicht ausschliesst, nach welchem das Reich Gottes auch einem nicht durchweg israelitischen Volke zugänglich gemacht wird [1].

---

[1]) Auch in den Gleichnissen vom grossen Gastmahl (Luc. 14, 15—24) und vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt. 22, 1—4) sollen die

Welcher Art die von einem „anderen" Volke zu erzeugenden Früchte sein sollen, zeigt Mt. 5, 20. Den jedenfalls schon in der Nachfolge Jesu Stehenden wird hier nämlich bedeutet, dass, wenn ihre Gerechtigkeit nicht besser sei, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, sie in das Himmelreich nicht eingehen würden (*οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασ. τ. οὐρ.*). Wir können es an dieser Stelle nur für eine verzweifelte Deutung erachten, wenn man den Ausdruck *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. βασ. τ. οὐρ.* von einer mehr oder weniger vollkommenen Zugehörigkeit zu dem gegenwärtigen Gottesreich, von einer höheren oder niederen Rangstufe in ihm verstehen will. Selbst wenn man, was wir freilich zu bezweifeln Grund zu haben glaubten[1]), V. 18 und 19 als an ihrer richtigen Stelle stehend annimmt, kann *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. βασ. τ. οὐρ.* nichts anderes bedeuten als entweder in das diesseits oder jenseits der Parusie Christi liegende Himmelreich eintreten. Die erstere dieser beiden Möglichkeiten muss nun hier um deswillen ausser Betracht bleiben, weil die „bessere Gerechtigkeit" nicht schon vor der Nachfolge Jesu als vorhanden, sondern erst im gegenwärtigen Reiche erwerbbar angesehen werden darf (Mt. 6, 33). Demnach kann das Himmelreich, für welches jene „bessere Gerechtigkeit" als die schlechthinige Vorbedingung des Eintritts in dasselbe angegeben wird, nur als dasjenige vorstellig gemacht werden, welchem die in dem grossen Endgericht bewährt Empfundenen angehören werden, womit wir hier zum Schluss wieder auf die eschatologische Bedeutung des bezüglichen Terminus geführt werden.

κεκλημένοι (Luc. V. 17; Mt. V. 3 u. 4), d. h. diejenigen des Volkes Israels, die ihrer bevorzugten Stellung nach Anspruch hatten, an erster Stelle zum Mahle geladen zu werden, thatsächlich nicht an ihm teilnehmen, weil sie auf die Ansage, dass dasselbe nunmehr in Bereitschaft gesetzt sei, dem Rufe nicht gefolgt waren, während andererseits eine wirksame Berufung der verachteten Classen des Volkes (Luc. V. 21), selbst die Heiden nicht ausgeschlossen (Luc. V. 23 und Mt. V. 9), in Aussicht gestellt wird.

[1]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXIX, 1 ff.

Zu einem gleichen Ergebnis in betreff der Deutung des Begriffs der βασ. τ. οὐρ. wird uns Mt. 7, 21 führen. Hier betont nämlich Jesus nachdrücklich, dass „nicht jeder, welcher zu ihm sage ‚Herr, Herr', ins Himmelreich eingehen werde, sondern der, welcher den Willen thut meines Vaters, der da ist im Himmel". Wollte man βασ. τ. οὐρ. hier vom gegenwärtigen Himmelreich verstehen, so könnte man in jenem Ausspruch den Gedanken ausgedrückt finden, dass nicht jeder, der bisher ausserhalb des Jüngerkreises Jesu steht, auf die blosse geflissentliche Anrede an Jesum als Meister oder Herrn hin sich versprechen dürfe, in den Kreis seiner engeren Gemeinschaft, welche das Himmelreich bildet, aufgenommen zu werden. Allein so die Situation, aus der diese Worte gesprochen sind, aufgefasst, würde man nicht begreifen, wie Jesus den durch die ihm dargebrachte Anrede als Herr kundgegebenen, vertrauensvollen Annäherungsversuch an ihn seitens eines solchen, der, obgleich bisher nur gelegentlich mit seiner Person und Sache bekannt geworden, doch ein nicht geringes Zutrauen zu ihm gewonnen hatte, dadurch zurückweist, dass er dem Betreffenden den Eintritt ins Himmelreich, soweit es schon gegenwärtig vorhanden ist, aberkannt haben könnte. Ist, wie auf der Hand liegt, jene Annahme eine in sich unmögliche, so giebt der sich unmittelbar bei Mt. anschliessende Ausspruch Jesu, sowie der ähnliche bei Luc. 6, 46 u. 13, 26 f. unbedingt an die Hand, auch für Mt. 7, 21 eine andere Voraussetzung zu machen, aus welcher heraus derselbe verständlich wird. Ist nämlich ohne Zweifel, wie aus dem ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ V. 22 (vgl. Mt. 11, 24 ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως und Luc. 10, 12) erhellt, die Geltendmachung gewisser auszeichnender Thaten als am grossen Gerichtstage vor sich gehend, vorstellig zu machen, so auch die Berufung auf gewisse äussere sociale Vorzüge derer, welche sich bei Luc. 13, 26 an den Hausherrn, der bereits die Thüre des Palastes, in welchem die messianische Hochzeitsfeier stattfinden soll (Mt. 25, 11), vergeblich mit der Bitte um Einlass wenden. Dementsprechend werden auch die 'Herr, Herr' Sagenden als solche anzusehen

sein, welche sich bereits länger in der Nachfolge Jesu befunden, aber dieser ihrer bevorzugten Stellung so wenig thatsächlich sich wert gemacht haben, dass sie beim Endgericht von dem Eintritt in das Gottesreich in seiner Vollendung zurückgewiesen werden müssen [1]).

Wenn wir am Ende unseres kurzen Überblicks über die Stellen, in welchen Jesus bei den synoptischen Evangelien des Himmel- oder Gottesreiches namentliche Erwähnung thut, das Facit unserer Untersuchung ziehen, so werden wir zu der Überzeugung gelangen, dass weitaus die meisten und charakteristischsten derselben uns auf eine so gründliche Umbildung, Vertiefung und Vergeistigung des allerdings aus der zeitgeschichtlichen, religiösen Vorstellung aufgenommenen Begriffes der *βασ. τ. ϑ.* resp. *τ. οὐϱ.* führen, dass uns jene Aussagen für blos proleptische, paradoxe, auf Verblüffung der Hörer berechnete zu erklären, von neuem ein solches Urteil abnötigt, wie es bereits vor 30 Jahren von A. H. H. Kamphausen (Das Gebet des Herrn S. 60 f.) gefällt ist, der es „ein übelangebrachtes Streben nach geschichtlicher Genauigkeit“ nennt, welches nur „auf Wortklaubereien hinauslaufe“.

---

[1]) Auch Mc. 9, 47 kann bei dem *εἰσελϑεῖν εἰς τ. β. τ. ϑ.* wegen des Gegensatzes *βληϑῆναι εἰς τὴν γέεvναν* und, weil es der synonyme Ausdruck von *εἰσελϑεῖν εἰς τὴν ζωὴν* V. 43 u. 45 (vgl. Mt. 18, 8 u. 9) ist, nur an das eschatologische Gottesreich gedacht werden.

XII.

Prolegomena zum Lucas-Evangelium

von

Adolf Hilgenfeld.

I. Friedrich Schleiermacher hat dem ersten Teile seines kritischen Versuches „über die Schriften des Lucas" (1817), welcher das erste Buch des dritten Evangelisten, das Evangelium, behandelte, einen zweiten über das zweite Buch, die Apostelgeschichte, nicht mehr folgen lassen, aber in zweimal gehaltenen Vorlesungen über Einleitung in das Neue Testament Anregungen über die Quellen der Apostelgeschichte gegeben, welche schon einwirkten, ehe die Vorlesungen 11 Jahre nach seinem Tode (1845) veröffentlicht wurden, und noch heute nachwirken. Bei dem Lucas-Evangelium hat Schleiermacher wohl dem Monismus der Evangelien-Ansicht, wie ihn J. G. Eichhorn durch seine Hypothese eines schriftlichen Urevangeliums, aus welchem mit manchen anderen Sprösslingen auch unsere synoptischen Evangelien entstanden seien, vertrat, für einige Zeit Einhalt gethan, aber doch weniger Erfolg gehabt, weil er auf eine üppige Vielheit vereinzelter Aufzeichnungen über Einzelnes aus dem Leben Jesu zurückging, aus welchen der dritte Evangelist lediglich als Sammler und Ordner sein erstes Buch zusammengestellt habe. Anstatt eines mächtigen, vielverzweigten Stammes, welchem auch das Lucas-Evangelium angehören sollte, stellte Schleiermacher ein Gewächshaus dar, welches der dritte Evangelist mit einer reichen Flora, von Blattpflanzen mehr als Blumen, aus der evangelischen Geschichte ausgestattet habe. Oder wenn wir bei Schreiberei stehen bleiben, meinte er der Urzeit des Christentums mehr zu entsprechen, indem er den dritten Evangelisten gleich einem Redacteur des 18. oder

19. Jahrhunderts aus vereinzelten Blättern seine Memoiren über das ganze Leben Jesu zusammengestellt haben liess, als der gelehrte Göttinger, welcher, wie in einer deutschen Bücherfabrik des 18. oder 19. Jahrhunderts, „unsere guten Evangelisten von vier, fünf, sechs aufgeschlagenen Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechselnd von einem ins andere schauend und zusammenschreibend“ gearbeitet haben liess.

Zu den vielen Ausläufern des schriftlichen Evangelienstammes hatte Eichhorn auch ein Paar verwandter Evangelien, das kürzere des verrufenen Marcion und das umfangreichere Lucas-Evangelium gerechnet. Mit durchschlagendem Erfolge veröffentlichte dagegen August Hahn eine Schrift: „Das Evangelium Marcion's in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise dargestellt, dass es nicht selbständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lucas-Evangelium war“ (1823). Von ausserkanonischen Quellenschriften, welche unser dritter Evangelist benutzt habe, sollte also nicht mehr die Rede sein. Gleichwohl unternahm es Albrecht Ritschl in seiner Erstlingsschrift: „Das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lucas“ (1846), bei Marcion sogar den Ur-Lucas zu behaupten, welchen der kanonische Evangelist erweitert und überarbeitet habe. Ritschl hatte vorübergehenden Erfolg bei F. C. Baur[1]), musste aber nach den Untersuchungen von mir[2]) und G. Volkmar[3]) seine Ansicht im ganzen und grossen bald wieder aufgeben. Das Lucas-Evangelium schien als ein einheitliches Werk aus diesem Sturme hervorgegangen zu sein, wenn auch Einzelheiten des Wortlautes bei Marcion

---

[1]) Theol. Jahrb. 1846, IV. Krit. Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847, S. 391—531.

[2]) Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clem. Homilien und Marcion's, 1850, S. 381—475. Theol. Jahrbb. 1853, S. 192—244.

[3]) Über das Lucas-Evangelium nach seinem Verhältnis zu Marcion u. s. w., Theol. Jahrbb. 1850, I. II. Das Evangelium Marcion's 1852.

treuer bewahrt sein werden als in unseren ältesten Handschriften.

Obwohl sich nun aber der Vorgang des Evangeliums Marcion's vor dem kanonischen Lucas-Evangelium als eine Täuschung erwiesen hatte, hielt Baur die Ansicht aufrecht, dass dieses Evangelium als eine Schrift paulinischer Richtung dem Entwickelungsgange des Urchristentums angehöre, welcher freilich nicht ohne innere Gegensätze erfolgen konnte. So behauptete er denn eine antijudaistische Tendenz des paulinischen Lucas-Evangeliums, welches in schneidendem Gegensatze stehe gegen das judenchristliche Matthäus-Evangelium. Solchen Gegensatz musste er annehmen bei der damals noch herrschenden Annahme, welche J. J. Griesbach eingeführt hatte, dass das Marcus-Evangelium fast ganz aus den Evangelien des Matthäus und des Lucas zusammengeschrieben sei. Da war das Lucas-Evangelium durch kein Mittelglied geschieden von dem Matthäus-Evangelium, welches die alte Kirche einstimmig für das erste erklärt hat. Das Jahr 1838, welches Chr. Herm. Weisse's „Evangelische Geschichte" und Chr. G. Wilke's „Urevangelisten" gebracht hatte, erschien damals keineswegs, wie A. Jülicher (Einleitung in d. N. T., 1894, S. 214) es verherrlicht, als das Jahr des Heils der Evangelienforschung, in welchem die gegen Ende des 18. Jahrhunderts und seitdem bei Einzelnen aufgedämmerte Marcus-Hypothese „glänzend inaugurirt" worden sei. Man konnte nicht anders urteilen, als dass Weisse's an sich löblichem Bestreben, für die Geschichte Jesu festen Boden zu gewinnen, das Missgeschick widerfahren sei, dass dasselbe Marcus-Evangelium, in welchem er die Überlieferung des Augenzeugen Petrus und die Quelle der evangelischen Erzählung, wie in der vermeintlichen Spruchsammlung des Matthäus die Quelle der synoptischen Reden und Sprüche Jesu, gefunden hatte, von Wilke für ein Gebilde planmässiger Reflexion, bald darauf von Bruno Bauer für das Werk des schöpferischen Urevangelisten, die Geburtsstätte der fabula de Iesu Nazaraeo erklärt ward. Ein Marcus

ante Matthaeum et Lucam oder gar ante Lucam et Matthaeum kam noch kaum in Frage. So konnte denn Baur nur einen Lucas contra Matthaeum behaupten. Da erschien Lucas als ein Tendenz-Schriftsteller, und die Kritik, welche solches Ergebnis zu Tage förderte, schien den gehässigen Namen der Tendenzkritik zu verdienen. Ohne alle Tendenz schreibt freilich nur der ABC-Schütze oder der Copist. Und wie kann man Schriften des Altertums geschichtlich verstehen, wenn man die Richtung ihrer Verfasser ausser Acht lässt?

Wohin man bei der Tendenzlosigkeit der Evangelien kommt, lehrte gleichzeitig der Göttinger H. Ewald (seit 1850) in Eichhorn's Fussstapfen. Lucas sollte, evangelium secundum Matthaeum ignorans, sein eigenes Evangelium zusammengeschrieben haben aus nicht weniger als sieben Evangelienschriften, welche er mit ein paar Sätzchen einleitete oder verband: 1) dem allerältesten Evangelium, 2) der Spruchsammlung des Matthäus, 3) dem ursprünglich noch reicheren Marcus-Evangelium, 4) einem Buche der höheren Geschichte, 5—7) ne cognito quidem evangelio secundum Matthaeum, aus dem sechsten, siebenten und achten „nachweisbaren Buche".

Ich meinte das Wahre der Baur'schen Kritik, den schon von der alten Kirche in ihrer Weise behaupteten Paulinismus des Lucas-Evangeliums, nicht preiszugeben, aber die Schroffheit des Lucas contra Matthaeum auf das rechte Mass zurückzuführen, indem ich seit der Schrift über das Marcus-Evangelium (1850) die von altersher bis zu Griesbach hin fast allgemein festgehaltene Reihenfolge: Matthaeus, Marcus, Lucas erneuerte[1]). Auf das kanonische Matthäus-Evangelium als die morgenländische Bearbeitung des urgemeindlichen Evangeliums für die Heidenkirche mit gegen den Paulinismus gerichteten Spitzen folgte zunächst das Marcus-Evangelium

[1]) Meine in dem Buche über die Evangelien (1854) dargelegte Evangelien-Ansicht ist durchgebildet, wie ich sie auch heute noch vertrete, in der hist.-krit. Einleitung in das N. T. (1875).

als die abendländische Bearbeitung des urgemeindlichen Evangeliums in friedlicher, duldsamer Haltung, beseitigte die ursprüngliche Schroffheit des Judenchristentums und brach die antipaulinischen Spitzen ab. Dem auch nach der herrschenden kirchlichen Überlieferung in griechischen Landen von einem Paulus-Jünger verfassten Lucas-Evangelium war also der Weg gebahnt. Der paulinische Evangelist konnte manche Abweichungen von Matthäus aus Marcus entnehmen und erscheint in denselben keineswegs als ein Fechter gegen Matthäus, dessen gegen den Paulinismus gerichtete Spitzen er sonst geschickt umzubiegen und antijudaistisch zu wenden versteht. Das Verhältnis des Lucas zu Matthäus wird bei dieser Ansicht weniger gegnerisch. Wie ich meine Kritik überhaupt als litterarhistorisch bezeichnete, so habe ich bei Lucas auch das Eigentümliche, was über Matthäus und Marcus hinausgeht, zum Teil auf Quellenschriften zurückgeführt, von welchen ich eine in dem eigentümlichsten Abschnitte Luc. 9, 51—18, 14 aufspürte. So habe ich zwischen der Scylla reiner Tendenzschriftstellerei und der Charybdis blosser Sammler- und Abschreiber-Thätigkeit durchzusteuern versucht. Der dritte Evangelist erschien mir wohl auch als Sammler aus älteren Evangelienschriften, obenan aus den beiden ersten kanonischen Evangelien, aber andrerseits als der Erste, welcher den vielbearbeiteten Stoff der evangelischen Geschichte durch den Geist eines masshaltenden Paulinismus beseelte.

Die Reihenfolge: Matthaeus, Marcus, Lucas hat auch der am 26. Januar 1897 aus seinem verdienstvollen Wirken geschiedene Carl Holsten entschieden behauptet in den Schriften: „die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien“ (1883) und: „die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes“ (1886), aber keineswegs so, wie ihm der auch von mir hochgeschätzte Adolf Hausrath (Karl Holsten. Worte der Erinnerung, gesprochen bei der Gedächtnisfeier am 29. Januar 1897 in der Aula der Universität zu Heidelberg, 1897, S. 12) nachgerufen hat: „Mit

grossem Fleiss und grossem Scharfsinn griff er das vielbehandelte Problem der Evangelien-Kritik auf und trat auch hier den Aufstellungen Baur's bei, dass Marcus den Matthäus, und Lucas den Matthäus und Marcus benutzt habe." Die Aufstellung Baur's, dass Marcus den zwischen Matthäus und Lucas obwaltenden Gegensatz hinterher neutralisirt habe, hat der mir innig befreundete Holsten vielmehr noch 1868 in dem Buche: „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" (S. 165 f.) festgehalten, und in der Reihenfolge: Matthaeus, Marcus, Lucas, welche er später annahm, meinen Vorgang nie verleugnet (die synoptischen Evangelien S. 171). Mit tiefem Schmerze habe ich diesen ebenso scharfsinnigen als lauteren und edlen Mitforscher verloren, wenn er auch den Marcus als einen verkappten Pauliner von Volkmar angenommen hatte[1]) und den Lucas als einen verflachten Pauliner ansah[2]).

Die Angst vor der Tendenzkritik war in der herrschenden Theologie so gross, dass man sich auch durch Ewald nicht abschrecken liess, den Lucas für einen blossen Sammler und Abschreiber zu erklären. Dem Monismus der Evangelien-Ansicht, welchen auch ich vertrat, stellte man entgegen die von Weisse begründete, auch von A. Ritschl angenommene synoptische Zweiquellen-Theorie. Lucas sollte die Redenquelle (Matthäus-Logia, Spruchsammlung) und die Erzählungs-

---

[1]) Die Wilke'sche Reihenfolge Marcus, Lucas, Matthaeus hat Holsten aber niemals von Volkmar angenommen, wie O. Pfleiderer (das Urchristentum, 1887), in dessen Fussstapfen jetzt Gustav Schläger „die Abhängigkeit des Matthäusevangeliums vom Lucasevangelium" behauptet (Th. Stud. u. Kr. 1896. I, S. 83—101), wogegen ich auf meine Beleuchtung in dieser Zeitschrift 1889. I, S. 5—24 verweisen kann. Auch J. Weiss vertritt in seiner Bearbeitung des Meyer'schen Commentars zum Lucas-Evangelium diese Reihenfolge, welche in schneidendstem Gegensatze zu der altkirchlichen Überlieferung steht und keine unbefangene Prüfung bestehen kann.

[2]) Vgl. meine Abhandlung: die neueste Evangelienforschung (C. Holsten u. C. Weizsäcker) in dieser Zeitschrift 1887. I, S. 1—42.

quelle (Marcus-Evangelium) zusammengearbeitet haben, ohne zu wissen, dass der erste Evangelist in dem nach Matthäus genannten Evangelium bereits dasselbe gethan hatte. Obwohl die Grundlage dieser Ansicht doch schon bedenklich erschüttert ist durch die von E. Simons, H. Holtzmann u. A. zugestandene Bekanntschaft des dritten Evangelisten mit unserem ersten Evangelium, welche seinen Gebrauch der vermeintlichen Spruchsammlung überflüssig zu machen droht, hat Paul Feine in dem Buche: „Die vorkanonische Überlieferung des Lucas in Evangelium und Apostelgeschichte" (1891), über welches ich in dieser Zeitschrift (1893, Bd. I, Heft 1, S. 15 f.) gehandelt habe, diese Auffassung bei dem Lucas-Evangelium so durchgeführt, dass der Evangelist vier Quellenschriften ziemlich wörtlich ausgeschrieben habe: 1) Die Logia des Matthäus in griechischer Übersetzung, welche allmählich gewachsen sei, d. h. manche Zuthaten erhalten hatte, 2) die synoptische Grundschrift (Ur-Marcus), welche gleichfalls schon eine gewisse Entwickelung hinter sich hatte, ehe sie die Grundlage der drei synoptischen Evangelien geworden sei, 3) deren Erweiterung und Ausgestaltung in dem Marcus-Evangelium, 4) die judenchristlich erweiterte Redensammlung (Logia) als die eigentümliche Sonderquelle des Lucas, welche noch in der Apostelgeschichte (C. 1—12) zugrunde liege. Da kann von einem Lucas contra Matthaeum nicht die Rede sein, weil Lucas das Matthäus-Evangelium noch gar nicht kannte. Aber um von „vielen" Vorgängern zu reden, muss Lucas die zwei Quellenschriften in doppelten Auflagen zur Hand genommen haben und abwechselnd von der editio princeps der Redenquelle in deren editio aucta et continuata, seine Sonderquelle, von der editio princeps der synoptischen Grundschrift in deren wenig abweichende Ausgabe durch Marcus geschaut und so sein Evangelium zusammengeschrieben haben.

Einen ganz eigentümlichen Weg hat der neueste Bearbeiter des Lucas-Evangeliums eingeschlagen, G. L. Hahn in Breslau in dem stattlichen Werke: „Das Evangelium des

Lucas erklärt, Bd. I. II, 1892. 1894, dessen erster Band dem Andenken seines Vaters August Hahn zur Säcularfeier von dessen Geburtstage am 27. März 1792 gewidmet ist. Von geringerer Bedeutung ist es, dass der dritte Evangelist, welchen Hahn als einen in Palästina geborenen Juden zu erkennen meint, nicht Lucas, dessen Herkunft aus Antiochien überliefert ist, dessen heidnische Geburt durch Kol. 4, 11. 14 bestätigt wird, gewesen sein soll. Der wahrscheinliche Verfasser soll vielmehr Silas (Silvanus) sein, welcher ebensowohl der Urgemeinde von Jerusalem angehörte (Apg. 15, 22. 27. 32), als auch Begleiter des Paulus auf dessen zweiter Bekehrungsreise ward (Apg. 15, 40 f.). Das Bedenken, dass die Apostelgeschichte in dem Wir-Abschnitte 16, 10 f. diesen Silas in 3. Person erwähnt (16, 19 f.), also von dem in 1. Person redenden Berichterstatter, welchen auch Hahn für den Autor ad Theophilum selbst hält, unterscheidet, meint Hahn (I, S. 17 f.) zu entkräften. Sein (Silas) ad Theophilum soll gar schon zu dem Gefolge Jesu gehört haben können, wenn auch erst seit Beginn des letzten Halbjahres (I, S. 13), möglicher Weise als einer von den 70 Jüngern, ja vielleicht als der ungenannte von den beiden Emmausjüngern Luc. 24, 37 f. (I, S. 11 f.). Der Autor ad Theophilum also nicht blos ein Reisegefährte des Paulus, sondern vermutlich schon ein Augenzeuge aus der letzten Lebenszeit Jesu, wofür eine jüngere kirchliche Überlieferung (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 550, Anm. 2) wenigstens einigen Halt bietet, brauchte, um sein Evangelium zu schreiben, gar keine Quellenschriften. Er konnte ja die Erinnerung aus seiner (freilich unvollständigen) Augen- und Ohrenzeugenschaft, ergänzen durch den Unterricht der Apostel und eigene Nachforschung. In seinem Vorworte erwähnt er wohl viele Vorgänger in der Aufzeichnung der evangelischen Geschichte, aber doch nur als „Anfangsschriften", die er zum Teil wohl auch eingesehen, mitunter in Ausdruck und Ordnung befolgt haben mag, aber nicht als eigentliche Quellenschriften benutzte. Ihnen fehlte ja dreierlei: Vollständigkeit, Genauigkeit und chronologische

Ordnung (I, S. 20). So beseitigt Hahn die vielen schriftstellerischen Vorgänger des dritten Evangelisten als unvollkommen, ähnlich wie Th. Zahn (Gesch. d. NTl. Kan. I, 2, S. 944), welchem ich in dieser Zeitschrift (1891. II, S. 142 f.) geantwortet habe. Gehörten zu den „Vielen" nicht auch unsere beiden ersten Evangelisten? Hahn verneint diese Frage, deren Bedeutung er wohl erkennt: „Hätte man freilich ein Recht anzunehmen, dass unser Verfasser, als er sein Evangelium schrieb, die Evangelien des Matthäus und Marcus und noch manche ähnliche Schriften vor sich gehabt habe, so würde man die Erscheinung, dass unser Evangelium in vieler Hinsicht so ganz anders geartet ist als jene, dass es Stoff darbietet, den jene nicht haben, dass es einzelnes anders ordnet oder mit Zusätzen und Weglassungen oder in abweichender Form enthält, vielleicht mit Recht zum Teil auf Rechnung seines Paulinismus setzen dürfen. Doch sind wir überzeugt, dass jene Voraussetzung, von der man allgemein ausgeht, eine irrige ist, dass unser Evangelist vielmehr ganz unabhängig von jenen geschrieben, nachdem er seinen Stoff durch selbständige Forschung gesammelt hatte. Dann aber fällt zur Annahme eines paulinischen Charakters unseres Evangeliums jeder Grund hinweg" (I, S. 38). Denn wenn der Autor ad Theophilum auch ein Gefährte des Paulus gewesen ist, so war doch „die Lehre des Paulus in ihrer specifischen Eigentümlichkeit viel zu hoch . . ., als dass man anzunehmen ein Recht hätte, dieselbe sei ohne weiteres auf dessen Gefährten übergegangen" (I, S. 40). Das dritte Evangelium soll gar nicht „eine lehrhafte, sondern eine ganz objectiv gehaltene historische Schrift" sein[1]). Ähnlich wie

[1]) In dieser Hinsicht berührt sich Hahn mit einem Vertreter der üblichen synoptischen Zweiquellen-Theorie, J. Jüngst: Hat das Lucasevangelium paulinischen Charakter? (Th. Stud. u. Kr. 1896. II, S. 215 bis 244). Der Schluss ist jedoch: Lucas sei „ein ziemlich farbloser Bearbeiter seiner (wesentlich judenchristlichen) Quellen". Noch näher steht in dieser Hinsicht Alfred Resch (Paralleltexte zu Lucas, 1895) mit der schliesslichen Versicherung: „Lucas ist der tendenzlose, ledig-

Schleiermacher das vierte Evangelium über alle anderen erhob, behauptet Hahn von dem dritten Evangelium, „dass es allein unter allen vier kanonischen Evangelien den Charakter einer eigentlichen Biographie Jesu hat". Nur den chronologischen Charakter soll das Johannes-Evangelium mit ihm gemein haben (I, S. 41). Nachstehen soll dem dritten Evangelium auch das seit Griesbach unterschätzte, seit Weisse-Wilke überschätzte Marcus-Evangelium, „welches fast nur das öffentliche Leben Jesu behandelt" und durchaus nicht den Eindruck macht, „nur eine schriftliche Verzeichnung der öffentlichen Vorträge der Apostel zu sein" (I, S. 23).

Das dritte Evangelium erklärt also der neueste Bearbeiter, welcher an Sorgfalt nichts vermissen lässt, für das reine Gegenteil von einer Tendenzschrift, aber auch von einem Sammelwerke. Seine Ansicht weicht jedoch auch von der altkirchlichen wesentlich ab. An sich mag es gleichgültig sein, ob Lucas oder Silas der Verfasser ist. Aber die kirchliche Überlieferung lässt hier doch gerade das von Paulus verkündigte Evangelium niedergeschrieben sein und hat es erst später zum Teil gewagt, den dritten Evangelisten zu einem Augenzeugen Jesu zu machen. Will der dritte Evangelist selbst so erhoben sein? Macht er den Anspruch, für seine Evangelienschrift gar keine eigentlichen Vorgänger zu haben? Will er durchaus keine lehrhafte Schrift verfassen, sondern eine ganz objectiv gehaltene historische Schrift mit genauer Chronologie? Hören wir doch den Evangelisten selbst, welcher sich in seinem Prolegomenon offen ausspricht.

II. Das Vorwort Luc. 1, 1—4, welches mein verewigter College W. Grimm (in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1871. I, S. 33—78) so genau erörtert hat, lautet: Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ

---

lich und treulich auf seine Quellen sich stützende Historiograph des Neuen Testamentes." Von solchen Quellen will Hahn freilich nichts wissen.

τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, [2] καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, [3] ἔδοξεν κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, [4] ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

Hahn übersetzt und erklärt: „Nachdem Viele eine Erzählung aufzuzeichnen versucht haben von den unter uns [zur Zeit Jesu lebenden Juden] zur Vollendung gekommenen Ereignissen, wie sie uns [Hörern der Vorträge der Apostel über die Ereignisse des öffentlichen Lebens Jesu] die überliefert haben, welche von Anfang an [nicht, wie der Autor ad Theophilum, erst gegen Ende des Lebens Jesu] Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen[1]), schien es auch

---

[1]) Für diese Fassung von γενόμενοι kann Hahn sich berufen auf Adolf Link, die Dolmetscher des Petrus (Th. Stud. u. Krit. 1896. III, S. 405—436), welcher diese Bedeutung findet in dem Papias-Zeugnisse bei Eusebius KG. III, 39, 15: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν κτλ. Warum soll man aber nicht erklären: „Marcus, Dolmetscher des Petrus geworden, schrieb alles, dessen er sich erinnerte, genau auf" u. s. w.? Marcus hat es bis zum Dolmetscher des Petrus gebracht, so dass er aus Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus alle Worte und Thaten des Christus genau aufschreiben konnte. Link erklärt nicht nur Luc. 1, 2 ebenso, sondern auch Apg. 1, 16 τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ [d. h. doch: Judas ward zum Wegführer für diejenigen, welche Jesum ergriffen]. 26, 4 τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου ἐκ νεότητος, τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἔν τε Ἱεροσολύμοις [was heisst das anders als: mein von Anfang an in meinem Volke, nicht unter Heiden, gewordenes Leben?]. Jac. 1, 25 οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος, ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου [nicht ein vergesslicher Hörer, sondern ein Werk-Thäter geworden]. Auch Mc. 16, 10 τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις heisst einfach: den in sein Gefolge Gekommenen. Ebenso Apg. 7, 38 ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου, der da in der Gemeinde in der Wüste gelangte zum Verkehr mit dem Engel. So ehren die Athener (Corp. inscr. Att. III, 645) den Xenokles εἰσηγητὴν γενόμενον τοῦ σιτωνικοῦ ταμιείου καὶ σιτωνήσαντα δὶς καὶ στρατηγὸν ἐπὶ τοὺς ὁπλείτας γενόμενον τετράκις. Zu solchen Ämtern hat Xenokles es gebracht, er ist sogar viermal Commandeur geworden. Der eine Gerichtsverhandlung in Memphis 135 leitende Beamte wird bezeichnet als γενόμενος ἔπαρχος

mir gut, nachdem ich von Anfang an allem sorgfältig nachgegangen, der Reihe nach es dir, bester Theophilus, zu beschreiben, [4] damit du die Sicherheit der Dinge erkennst, welche du bei dem empfangenen Unterricht gehört hast."

Wer stösst sich nicht von vornherein daran, dass der Evangelist sich mit *ἐν ἡμῖν* zu der mit der evangelischen Geschichte gleichzeitigen jüdischen Generation und nach drei Wörtern mit *ἡμῖν* zu den Hörern der das öffentliche Leben Jesu vortragenden Apostel gerechnet haben soll? Gegen die Beziehung des *ἐν ἡμῖν* auf das corpus christianum, die christliche Jüngerschaft, welche doch schon mit dem öffentlichen Auftreten Jesu begann, wendet Hahn (I, S. 72) vergeblich ein, dass die evangelische Geschichte sich doch nicht auf christlichem Gebiete zugetragen habe. Nicht auf christlichem Gebiete, aber in dem Kreise christlicher Jüngerschaft seit dem öffentlichen Auftreten Jesu, wofür Grimm (S. 41) ausreichende Belege gegeben hat. Auch durch *ἡμῖν* (wofür *αὐτοῖς* gar nicht zu erwarten ist) wird nicht etwa die Hörerschaft von den Aposteln gehaltener Vorträge über das öffentliche Leben Jesu, sondern die ganze Christenheit bezeichnet, welcher die autoptische Überlieferung auch nach dem Absterben der Augenzeugen verblieb. Die Thatsachen der evangelischen Geschichte waren durch Auferstehung und Himmelfahrt Jesu zur Vollendung gekommen in der Christenheit, welche nun die zukünftige Erscheinung des Herrn erwartete (Apg. 1, 11), und wurden ihr zuerst mündlich über-

---

σπείρης πρώτης, hat es zu dieser und anderen Würden gebracht Pap. 6685). Gerade hier ist die Erklärung „gewesen" unstatthaft. Ebenso Pap. 6847 *Μένανδρος γενόμενος βασιλικὸς γραμ[ματ]εὺς* ..... *Πετρώνιος Μαμερτεῖνος Μενάνδρῳ γενομένῳ βασιλ[ικῷ] γρ[αμματεῖ]*. Der königliche *γραμματεὺς* lebt ja noch, ist es nicht gewesen, sondern (früher) geworden. Pap. 6824 *ὁ γενόμενός μου καὶ [μετ]ηλλαχὼς ἀνήρ*, der mein Gatte geworden, und verstorben ist. Hiesse schon *γενόμενος* „gewesen", so wäre ja *μετηλλαχὼς* überflüssig. Ich kann also nicht, wie A. Harnack (Chronologie der altchristl. Litteratur, 1897, S. 652), die Bedeutung „gewesen" für *γενόμενος* als erwiesen ansehen.

liefert durch die von Anfang an zu Augenzeugen und Dienern des Wortes Gewordenen, in welche sich der Evangelist keineswegs auch nur zum Teile einschliesst. Wie konnte der Evangelist von Theophilus und anderen Lesern nur erwarten, dass sie in ἐν ἡμῖν sein palästinisches Judentum zur Zeit Jesu, in ἡμῖν seine Teilnahme an den Vorträgen der Apostel über Leben Jesu hineinlegen würden! Sich selbst schliesst der Evangelist lediglich in die Christenheit ein, für welche Leben und Wirken, Tod und Auferstehung Jesu vollendete Thatsachen, und welcher sie durch die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewordenen (Urapostel) überliefert waren. Das ἀπ' ἀρχῆς enthält wohl einen Gegensatz gegen ein im Sinne behaltenes ὕστερον[1]), aber nicht gegen noch zuletzt in derselben Weise Augenzeugen Gewordene, zu welchen der Evangelist sich selbst gerechnet haben sollte, da nach Vollendung jener Thatsachen (πεπληροφορημένων) nur eine Augenzeugenschaft ganz anderer Art denkbar war. Mit Recht meine ich schon in dem Buche über die Evangelien S. 155 Apg. 26, 16 herbeigezogen zu haben. Gerade der Autor ad Theophilum lässt dort dem Paulus Christum sagen: εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδές με (με syr. utq. BC*, om. ℵAC²E al.) ὧν τε ὀφθήσομαί σοι. An Paulus kennt er auch eine erst später, nach Vollendung jener Thatsachen gewordene Augenzeugenschaft nebst Dienst des Wortes (vgl. 1 Kor. 4, 1). Solche Dienerschaft war bei den Uraposteln nicht in demselben Sinne, wie die Augenzeugenschaft, von Anfang an eingetreten. Dafür, dass sie „auch bald im Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu . . . von ihm den Auftrag erhalten hätten, das Wort zu verkündigen", weiss Hahn (I, S. 75) nur anzuführen Luc. 6, 13 (wo nichts davon zu lesen ist) und Mc. 3, 4 [soll heissen 14] ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ

[1]) Apg. 26, 4 liegt ein gegensätzliches ὕστερον insofern vor, als Paulus von Anfang an, ehe er zu den Heiden gesandt ward (26, 17), in seinem Volke gelebt haben will.

ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν. Er wird es selbst nicht bestreiten, dass die Urapostel wohl von Anfang des Auftretens Jesu an Augenzeugen, aber erst nach Vollendung der evangelischen Thatsachen im eigentlichen Sinne Diener des Wortes geworden sind. Weshalb bezeichnet sie nun der Evangelist als von Anfang an nicht blos Augenzeugen, sondern auch Diener des Wortes geworden? Hahn antwortet: „Hervorgehoben aber wird dies, um die παράδοσις, die sie den ἡμεῖς überliefert haben, als eine durchaus treue und glaubwürdige zum Bewusstsein zu bringen, sofern sie als αὐτόπται ohne Zweifel die Fähigkeit hatten, ein vollgültiges Zeugnis abzulegen, als ὑπηρέται τοῦ λόγου aber auch vor allen Übrigen den Beruf dazu hatten.“ Da ist das ἀπ᾽ ἀρχῆς schwerlich erklärt, weil dieser Beruf doch erst nach der Vollendung der evangelischen Thatsachen zur Ausübung kam. Nur bei Paulus, mit dessen Ausdrucksweise (1 Kor. 4, 1) der Evangelist zusammentrifft, waren die Autopsie und der ausgeübte Dienst des Wortes zugleich eingetreten (1 Kor. 9, 1). Er war zwar nicht ἀπ᾽ ἀρχῆς, sondern ὕστερον, aber zugleich αὐτόπτης καὶ ὑπηρέτης γενόμενος τοῦ λόγου. Nur daraus, dass der Autor ad Theophilum die urapostolische Überlieferung, nach welcher schon Viele die in der Christenheit vollendeten Thatsachen aufgezeichnet hatten, nicht als allein massgebend anerkennen will, erklärt es sich, dass er sie in einer Weise bezeichnet, welche an zweiter Stelle mehr auf Paulus, den ὕστερον αὐτόπτης καὶ ὑπηρέτης γενόμενος τοῦ λόγου zutrifft. Das bisher nicht genügend gewürdigte ἀπ᾽ ἀρχῆς bei den Uraposteln würde geradezu überflüssig sein, wenn ihm nicht eine Beziehung auf jenes ὕστερον zugrunde läge, da Paulus Autopt des verklärten Christus und der Diener des Wortes ward, welcher mehr gearbeitet hat, als sie alle.

Die „Vielen“, welche schon vor dem Autor ad Theophilum die in der Christenheit erfüllten Thatsachen aufgezeichnet hatten, gehören also der urapostolischen Seite an. Dass ἐπειδήπερ, womit der Evangelist beginnt, gleich ἐπειδή, rein zeitlich „nachdem“ heissen könne, setzt Hahn ohne

Beweis voraus. Solange diese Bedeutung unbelegt ist, bleiben wir bei der gangbaren Erklärung: „dieweil“, quandoquidem. Das ἐπεχείρησαν drückt gerade bei dem Autor ad Theophilum, welcher im N. T. allein dieses Wort gebraucht (Apg. 9, 29. 19, 13), weder etwas Löbliches, noch etwas Gelungenes aus. Auch nach Hahn geht es auf Anfängerschriften. Die „Vielen“ hatten also unternommen ἀνατάξασθαι διήγησιν. Hahn übersetzt: „eine Erzählung aufzusetzen“, rechtfertigt aber das Medium nicht, welches doch auch bei Plutarch de sollert. animal. c. 12 seine reflexive Bedeutung hat. Ein gescheidter Elephant ὤφθη νυκτὸς αὐτὸς ἀφ᾽ ἑαυτοῦ πρὸς τὴν σελήνην ἀνατασσόμενος (für sich vornehmend) τὰ μαθήματα καὶ μελετῶν. Von den h. Schriften sagt Irenäus adv. haer. III, 21, 2, dass Gott ἐνέπνευσεν τῷ Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ .... τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι (rememorare vet. int.) λόγους καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν. Auch da ist die reflexive Grundbedeutung des Mediums unverkennbar. Wie Ezra die Gesetzgebung Mose's für das Volk wiederherstellen soll, so soll er für sich (als Haupt des Volkes) die Worte aller Propheten in Ordnung bringen. Unser Vorwort bezeichnet also nicht ein einfaches Aufsetzen, sondern ein Anordnen für sich und Genossen, keineswegs etwas für Alle Bestimmtes. Die διήγησις erklärt Hahn richtig als eine zusammenhängende Geschichtserzählung. In περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων soll ein Gegensatz des zur Vollendung Gelangten zu dem, was noch anfängt zu geschehen oder noch im Flusse begriffen ist, liegen, ich meine, vielmehr zu einer ersehnten Zukunft (vgl. Apg. 1, 11). Über den Schluss des Vordersatzes καθὼς παρέδοσαν κτλ. ist schon oben gehandelt worden. Die Evangelienschriften der „Vielen“ gehören schon nach ihrer Quelle, der erstautoptischen Überlieferung, der urapostolischen Seite an.

Weshalb sollten zu diesen Schriften der „Vielen“ nicht auch unsere Evangelien κατὰ Μαθθαῖον und κατὰ Μᾶρκον gerechnet sein? Hahn (I, S. 76) antwortet: Nein, „da diese

nicht blosse Aufzeichnungen der apostolischen παράδοσις sind, sondern auf selbständigen Forschungen beruhen, und unser Evangelist sie, wie der Inhalt seiner Schrift zeigt, nicht gekannt haben kann". Aber wie viele Forscher, auch sehr rechtsseitige, haben gerade aus dem Inhalte unseres Evangeliums auf Bekanntschaft des Verfassers mit den beiden ersten kanonischen Evangelien, mindestens einem von beiden geschlossen! Weshalb Hahn diesen Schluss vermeidet, haben wir schon oben (S. 419) von ihm erfahren. Woher wissen wir denn auch, dass die „Vielen" zu der protautoptischen Überlieferung nicht das Mindeste hinzugefügt oder von ihr weggelassen haben, ja dass die erstautoptische Überlieferung durchaus gleichlautend war? Das Einzige, was man gegen jene Annahme mit einigem Scheine anführen könnte, ist die Thatsache, dass Matthäus, dessen Namen das erste kanonische Evangelium führt, doch selbst einer der von Anfang an Autopten Gewordenen ist. Allein das griechische Matthäus-Evangelium, dessen Kenntnis und Benutzung dem dritten Evangelisten so Viele zuschreiben, hat in der alten Kirche niemand auf den Apostel Matthäus zurückgeführt. Das Verhältnis des dritten Evangelisten zu dem Inhalte des griechischen Matthäus-Evangeliums ist wirklich der Art, dass man ihm wohl einiges Urteil über das Verhältnis desselben zu der hebräischen Urschrift des Matthäus zutrauen darf. Der Massstab späterer Schriftgläubigkeit ist auf die Schriftsteller des Neuen Testaments noch nicht anzuwenden.

Nicht „nachdem", sondern weil schon Viele es unternommen haben, die durch Jesu Leben, Leiden und Auferstehung zur Vollendung gekommenen Thatsachen (für sich) aufzuzeichnen, hat auch der Autor ad Theophilum sich zu einer ähnlichen Schrift entschlossen. Hätte er die Schriften der Vielen in jeder Hinsicht gebilligt und ausreichend gefunden, so würde er sich eben nicht entschlossen haben, noch eine Schrift ähnlicher Art zu verfassen. Aber weil die „Vielen" es unternommen haben, für sich und Genossen Evangelienschriften nach protautoptischer Überlieferung zu verfassen,

nimmt auch er, welchen Hahn sehr mit Unrecht zugleich an der Protautopsie und an der Hörerschaft der Protautopten Teil gehabt haben lässt, als gleichberechtigt sich die Freiheit, eine eigene Evangelienschrift zu verfassen, nicht für jedermann, sondern für Theophilus (und Genossen). Das *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* lässt Hahn (wieder mit einem „nachdem") dem Entschlusse schon vorhergegangen sein, in welchem Falle Grimm (S. 48) mit Recht sein vorhergehendes *τῷ* (ja *ὡς τῷ*) erwartet. Dem Sprachgebrauche, welchen gerade der Autor ad Theophilum bestätigt (Luc. 9, 59 *ἐπίτρεψόν μοι ἀπελθόντι πρῶτον θάψαι τὸν πατέρα μου*, vgl. Apg. 15, 25) entspricht es, das *παρηκολουθηκότι κτλ.* vielmehr zu dem Entschlusse selbst zu rechnen und nicht von dem folgenden *γράψαι* zu trennen. Aber was heisst *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*? Derselbe Hahn, welcher den Autor ad Theophilum die zur Vollendung gekommenen Thatsachen zum Teil selbst als Augenzeuge erlebt, zum Teil von den Aposteln mitgeteilt erhalten haben lässt, sieht bei diesem *παρακολουθεῖν* von solcher Unterscheidung ab und hält sich an ein allgemeines Nachgegangensein. Wer solche Unterscheidung überhaupt verwirft, darf es nicht übersehen, dass *παρακολουθεῖν* nicht blos Personen oder Sachen, sondern namentlich auch Schriften zum Gegenstande hat. Josephus c. Ap. I, 23 verbindet solches *παρακολουθεῖν* gerade mit *ἀκρίβεια*, indem er über griechische Schriftsteller sagt: *οὐκ ἐνῆν αὐτοῖς μετὰ πάσης ἀκριβείας τοῖς ἡμετέροις γράμμασι παρακολουθεῖν*. Diese Bedeutung könnte sich gerade in diesem Vorworte empfehlen, welches nach den Schriften der „Vielen" eine neue einführt. Das *πᾶσιν* hat schon Andr. L. Königsmann (de fontibus commentariorum sacrorum, qui Lucae nomen praeferunt, Altonae 1798) auf die *πολλοὶ* als das Subject des Vordersatzes bezogen, wogegen sprachlich nichts zu bemerken ist. Aber auch Hahn bezieht das *πᾶσιν* vielmehr auf die vorher genannten *πράγματα*, und so wird man auch deshalb urteilen müssen, weil, wie Grimm (S. 49) sagt, das zu *γράψαι* zu

ergänzende Object sich nur aus πᾶσιν als πάντα ergiebt. Sachlich ist die Beziehung auf die „Vielen" als Schriftsteller über die Thatsachen jedoch richtig, weil der Autor ad Theophilum auf Kenntnis von denselben aus eigener Augenzeugenschaft keinen Anspruch macht, auch nicht sich selbst zu dem unmittelbaren Hörerkreise der Protautopten rechnet, vielmehr in dieser Hinsicht als einen Evangelienschreiber secundi ordinis darstellt[1]). Die äusseren Thatsachen der evangelischen Geschichte hat er von Anfang an, von der Geburt Jesu (und seines Vorläufers) an verfolgt, aber nur nach den Schriften der „Vielen", welche sie nach der protautoptischen Überlieferung aufgezeichnet haben. Mündliche Überlieferung macht er für seine eigene Schrift wenigstens nicht geltend als eine namhafte Quelle. Das καθεξῆς σοι γράψαι versteht auch Hahn von einer besonderen chronologischen Ordnung, welche den Schriften der „Vielen" noch gefehlt habe. Allein wenn der Evangelist allen zur Vollendung gekommenen Thatsachen nach den vielen Aufzeichnungen genau nachgefolgt ist, kann er auf solchen Vorzug vor den Vorgängern keinen Anspruch machen. Das καθεξῆς ist ihm eigentümlich (Luc. 8, 1. Apg. 3, 24. 11, 4. 18, 23). Hier, wie Apg. 11, 4, reicht man vollkommen aus mit der Bedeutung: continua serie, perpetua narratione, ähnlich, wie Ovid seine Metamorphosen beginnt mit der Bitte an die Götter: primaque ab origine mundi (ἀπ' ἀρχῆς) Ad mea perpetuum (καθεξῆς) deducite tempora carmen. Der Evangelist verfolgt alles nach den vielfachen Aufzeichnungen mit dem Griffel in der Hand und kündigt eine ununterbrochene, keineswegs eine streng chronologische

---

1) Auch A. Harnack (die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Bd. I, die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen, 1897, S. 248, Anm.) bemerkt richtig: die Worte Luc. 1, 1. 2 „lassen die Generation der Augenzeugen als eine vergangene erscheinen und setzen die Existenz einer grösseren Anzahl evangelischer Diegesen aus der zweiten Generation voraus. So würde sich doch nicht jemand ausgedrückt haben, der z. Z., da viele Augenzeugen noch am Leben waren, geschrieben hat".

Erzählung an, kein opus bipartitum, wie er hinterher (Apg. 1, 1) sein Evangelium als *τὸν πρῶτον λόγον* bezeichnet hat[1]). An genaue Chronologie konnte man nur deshalb denken, weil man, ohne die Zusammengehörigkeit von *ἄνωθεν* und *καθεξῆς* zu beachten, das Nachfolgen und das Schreiben auseinanderriss[2]). Haben schon die Vielen die Thatsachen der evangelischen Geschichte nicht blos aufgeschrieben, sondern für sich (und Genossen) aufgesetzt, so ist auch die Schrift dieses Evangelisten nicht, so zu sagen, neutral, sondern zunächst für den Freund und Gönner Theophilus geschrieben. Solche Widmung einer Evangelienschrift an einen einflussreichen Mann dürfen wir wohl als etwas Neues ansehen und als eine Bestätigung davon, dass für den öffentlichen Gemeindegebrauch bereits einige der vielen auf protautoptischer Grundlage verfassten Evangelien vielfach eingeführt waren.

Könnte man noch daran zweifeln, dass der Autor ad Theophilum keineswegs ein farbloses, sondern ein paulinisches Evangelium schreiben wollte, so erhält man volle Sicherheit durch seine ausdrückliche Zweckangabe: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν*. Da eben erst die *ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* erwähnt sind, sollte darüber kein Zweifel sein, dass die *λόγοι* des Unterrichts die einzelnen Lehren sind. Für diese Erklärung genügt eigentlich schon Gal. 6, 6 *ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον*. Gleichwohl geht auch Hahn von dem Schlusse des Vorwortes auf dessen Anfang zurück und will *λόγων* gleich *πραγμάτων* fassen, wie wenn Theophilus „bisher von den Thatsachen des Lebens Jesu und von seinen Lehren eine nur unvollständige Kenntnis erhalten hätte", der Glaube an die Wirklichkeit derselben

---

1) Fragm. Murator. l. 34. 35: Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Das entspricht doch unserm *πᾶσιν . . . καθεξῆς*.

2) Vgl. auch Ap. 3, 24 *καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ τῶν καθεξῆς*. Da bleibt wohl die Bedeutung „deinceps", aber gemeint ist doch die continua series prophetarum oder prophetarum inde ab initio perpetuum testimonium.

aber in demselben Masse an Gewissheit wachsen müsse, als man dieselben in ihrem Zusammenhang erkennt. Statt der einfachen Auflösung περὶ τῶν λόγων οὓς κατηχήθης, für welche sich auch Grimm und B. Weiss entscheiden, zieht Hahn die auch durch Apg. 26, 21. 24 nicht gerechtfertigte Auflösung vor: τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης. Hier handelt es sich aber gar nicht um Vervollständigung der Katechese, sondern um die Erkenntnis eines paulinischen Heidenchristen, welche unsicher zu werden drohte, solange es nur Evangelienschriften nach protautoptischer Überlieferung gab. Das ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστὸν mochte ein Paulus noch abweisen (2 Kor. 5, 16). Aber auf ihn folgende Pauliner konnten diese Stellung nicht mehr behaupten. So entschloss sich denn der Autor ad Theophilum, den aus protautoptischer Überlieferung stammenden, schon in vielen Schriften dargelegten Stoff der evangelischen Geschichte auch seinerseits zu bearbeiten im Geiste des grossen Deuterautopten Paulus.

Nach der morgenländischen und der abendländischen Bearbeitung des urgemeindlichen Evangeliums, nach den Evangelien des Matthäus und des Marcus nebst manchen Nebenzweigen entstand in griechischen Landen das erste paulinische Evangelium, dessen Verfasser es nicht unterliess, auch anderen aus der urgemeindlichen Wurzel hervorgegangenen Evangelienschriften sorgfältig nachzugehen, und auf diesem Wege auch ältere Überlieferung von geschichtlichem Werte bewahrt hat. Die Reihenfolge: Matthaeus, Marcus, Lucas, für welche seit 1883 der unvergessliche C. Holsten auf meine Seite trat, ist jetzt auch von C. Weizsäcker in der 2. Auflage seines anziehenden Werkes über das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1892, S. 400, anerkannt worden. In England hat der Marcus post Matthaeum einen standhaften Verfechter behalten an Samuel Davidson, dessen Introduction to the study of the New Testament, Vol. I. II, London 1882, bisher nicht genug gewürdigt worden ist. Hoch erfreuen musste mich die mir sogar gewidmete, sehr beachtenswerte Schrift von F. P. Badham, S. Mark's indep-

tedness to S. Matthew, London 1897[1]). Mit Lucas als unabhängig von (Matthäus und) Marcus steht G. L. Hahn bis jetzt allein, wird aber durch höchst sorgfältige Erklärung des Lucas-Evangeliums sich auch von denjenigen, welche

---

[1]) Gleichzeitig ward mir freilich zugesandt: F. J. Fould, A concise history of religion, Vol. III, containing a history of christian origins (issued for the Rationalist Press Committee), London 1897, wo (p. 117 sq.) die Reihenfolge Marcus, Matthaeus, Lucas behauptet wird. Diese Ansicht des Verfassers war schon bekannt aus seinem Commentar über das Marcus-Evangelium, Edinburgh 1896, über welchen auch P. W. Schmiedel in dem Lit. Centralblatt 1896, 40 berichtet hat. Auch in England bringen Viele es fertig, das erste Evangelium fern von der Heimat des Christentums in Rom, wohin das Marcus-Evangelium nach Überlieferung, Sprache und Inhalt gehört, geschrieben sein zu lassen. Bei uns Deutschen setzt A. Harnack (Chronologie I, S. 653) es „trotz der erheblichen, aber nicht durchschlagenden Einwendungen Hilgenfeld's als ein Ergebnis der inneren Kritik voraus, dass unser kanonischer Matthäus kein primäres Werk ist [was ich nie behauptet habe], sondern ihm der Marcus zugrunde liegt [was ich stets mit noch nicht widerlegten Gründen bestritten habe] und ausserdem eine zweite Quelle [Logia, Spruchsammlung]". Meine Nachweisung, dass das kanonische Matthäus-Evangelium in sich selbst die Kennzeichen seiner Entstehung aus einer urgemeindlichen Grundschrift und deren Bearbeitung für die Heidenkirche trägt und in solcher Gestalt dem einheitlichen Marcus-Evangelium zugrunde liegt, wird doch so erheblich sein, dass sie erst zu prüfen ist, ehe man sie abweist. Die Prüfung hat man sich aber bis jetzt erspart. Harnack selbst ist (S. 700) der Annahme nicht abgeneigt, „dass so zu sagen an Stelle unseres kanonischen Matthäus einst eine Mehrheit sehr verwandter Recensionen gestanden hat", welche er schwerlich auf das Marcus-Evangelium zurückführen wird. Über das hebräische Matthäus-Evangelium oder das Evangelium der Urgemeinde urteilt Harnack (Chronol. I, S. 631 f.) immer noch unbefangener als die gewöhnlichen Verfechter der Marcus-Hypothese. Diese wollen nach einer Geschichtsconstruction a priori von einem streng judenchristlichen Anfange der Evangelienbildung nichts wissen, und meinen durch eine im Gegensatze gegen übertriebene Tendenzkritik emporgekommene Hypothese dieses Jahrhunderts das einstimmige Zeugnis und Urteil der alten Kirche von Matthäus als dem ersten Evangelisten in hebräischer Sprache umstossen zu können. Darin gebe ich ihnen freilich Recht, dass die Ursprünglichkeit des Marcus-Evangeliums mit solcher Ursprünglichkeit des Hebräer-Evangeliums, wie sie Harnack anerkennt, unvereinbar ist.

seine Grundansicht nicht teilen und den Paulinismus dieses Evangelisten ebensowenig als die Spuren seiner Quellenbenutzung verkennen, Dank erwerben. Vielleicht noch ehe ich die quellenkritische Untersuchung der Apostelgeschichte (in dieser Zeitschrift 1895. 1896) zu einem eigenen Werke mit Textherstellung ausfertige, denke ich an eine quellenkritische Untersuchung über das Lucas-Evangelium zu gehen.

XIII.

Altchristliche Prolegomena zu den kanonischen Evangelien

von

A. Hilgenfeld.

An meine Prolegomena zu dem Lucas-Evangelium darf ich wohl altchristliche Prolegomena zu den kanonischen Evangelien anschliessen, welche in neuester Zeit lebhaft behandelt sind. Die noch in den ältesten Drucken der Vulgata den Evangelien vorangestellten Argumenta sind in der Ausgabe von J. Wordsworth und H. White (I—IV, Oxon. 1889—1895) mit den Lesarten einer grösseren Zahl von Handschriften abgedruckt worden. Um die Herstellung des Textes, die schwierige Erklärung und Feststellung der Abfassungszeit im 3. Jahrhundert hat sich dann mit Erfolg bemüht Ernst von Dobschütz (Studien zur Textkritik der Vulgata, 1895, S. 65 f. 98 f.). Peter Corssen (Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, 1876, Texte und Untersuchungen XV, 1) hat diese Bemühungen mehrfach gefördert, noch weitere Handschriften verglichen und namentlich die Argumenta in ihren historischen Zusammenhang einzureihen versucht. Abgeschlossen ist aber weder die Herstellung des Textes noch

die Erklärung. Ich mache einen weiteren Versuch, indem ich die Oxforder Ausgabe mit Ox., die Dobschützische mit Dbsch., die Corssen'sche mit Cors. bezeichne. Daran, dass man jetzt nur die eine Art von Monarchianismus, welche Christum in die Gottheit einschliesst, zu kennen pflegt, nicht auch die andere, welche Christum als blossen Menschen von der Einen Gottheit ausschliesst, will ich mich hier nicht kehren.

Incipit argumentum euangelii secundum Mattheum.

Mattheus ex Iudaea sicut in ordine primus ponitur, ita euangelium in Iudaea primus scripsit (cuius uocatio ad deum ex publicanis actibus fuit) duorum in generatione Christi principia praesumens: unius cuius prima circumcisio in carne, alterius cuius secundum cor electio fuit, et ex utrisque in patribus Christus, sicque quaternario denario numero triformiter posito principium a credendi fide in electionis tempus porrigens et ex electione in transmigrationis diem dirigens atque a transmigratione usque in Christum definiens decursam aduentus domini ostendit generationem, ut et numero satisfaciens et tempori et se quod esset ostenderet et dei in se opus monstrans etiam in his, quorum genus posuit, Christi operantis a principio testimonium non negaret. quarum omnium rerum tempus, ordo, numerus, dispositio vel ratio, quod fidei necessarium est, deus Christus est. qui factus ex muliere, Gal. IV, 4. factus sub lege, natus ex uirgine, passus in carne omnia in cruce fixit, ut triumphans ea in semet ipso resurgens in corpore, Col. II, 15. et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis, sine principio, sine fine ostendens unum Ioan. X, 30. se cum patre esse, quia unus est. in quo euangelio utile est desiderantibus deum sic prima vel media vel perfecta cognoscere, ut et uocationem apostoli et opus evangelii et dilectionem dei in carne nascentis per universa legentes in-

12. ostenderet codd. plerique Ox. Dobsch., ostendens Cors. propter sequens 'etiam', mihi non persuadens. 19. restitueret codd. pler. Ox. Dbsch. Cors., restituens codd. pauci.

tellegant atque id in eo, in quo adprehensi sunt et adpre- [Phil. III, 12.] hendere expetunt, recognoscant. nobis enim hoc in studio argumenti fuit: et fidem factae rei tradere et operantis dei intelligendam diligenter [esse] dispositionem quaerentibus non tacere.

Explicit argumentum euangelii secundum Mattheum.
Incipit argumentum euangelii secundum Iohannem.

Hic est Iohannes euangelista, unus ex discipulis dei, qui uirgo electus a deo est, quem de nuptiis uolentem nubere uocauit deus, cui uirginitatis in hoc duplex testimonium in [Ioan. XIII, 23.] euangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a deo dicitur [XIX, 26. 27.] et huic matrem suam iens ad crucem commendauit deus, ut uirginem uirgo seruaret. denique manifestans in euangelio quod erat ipse incorruptibilis, uerbi opus inchoans solus [Ioan. I, 14. 5.] uerbum caro factum esse nec lumen a tenebris conprehensum [Ioan. II, 1 sq.] fuisse testatur, primum signum ponens quod in nuptiis fecit deus, ut ostendens quod erat ipse legentibus demonstraret, quod ubi dominus inuitatur deficere nuptiarum uinum debeat, ut ueteribus immutatis noua omnia quae a Christo instituuntur appareant. de quo singula quaeque in mysterio acta uel dicta euangelii ratio quaerentibus monstrat. hoc autem euangelium scripsit in Asia, postquam in Pathmos insula Apocalypsin scripserat, ut cui in principio canonis incorruptibile [Gen. I, 1.] principium in Genesi, et incorruptibilis finis per uirginem in [Apoc. I, 8.] Apocalypsi redderetur dicente Christo: „Ego sum A et Ω“. et hic est Iohannes, qui sciens superuenisse diem recessus sui conuocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promerens Christum descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis

---

25. hoc in studio codd. pler. Ox. Cors., in hoc studio A Dbsch. 27. esse om. nonn. codd.

12. ut A al. Ox., ac codd. complures et Cors. 13. mysterio codd. pler. et edd., ministerio pauci codd. 23. promerens (cf. Marc. l. 24) scripsi, promens codd. pler. Ox. Cors., conprobans codd. pauci.

inuenitur alienus. qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, quoniam in domino quae nouissima sunt, non uelut extrema et abiecta numero, sed plenitudinis opere perfecta sunt, et hoc uirgini debebatur. quorum tamen uel scripturarum tempore dispositio uel librorum ordinatio ideo per singula a nobis non exponitur, ut sciendi desiderio confocato et quaerentibus fructus laboris et deo mysterii doctrina seruetur.

Explicit argumentum euangelii secundum Iohannem.
Incipit argumentum euangelii secundum Lucam.

Lucas Syrus natione Antiochensis, arte medicus, discipulus apostolorum, postea Paulum secutus usque ad confessionem eius, seruiens domino sine crimine. nam neque uxorem umquam habens neque filios LXXIIII annorum obiit in Bithynia plenus spiritu sancto. qui cum iam descripta essent euangelia per Mattheum quidem in Iudaea, per Marcum autem in Italia, sancto instigante spiritu in Achaiae partibus hoc scripsit euangelium, significans etiam ipse in principio, ante alia esse descripta. cui extra ea quae ordo euangelicae dispositionis exposcit, ea maxime necessitas fuit laboris, ut primum Graecis fidelibus omni perfectione uenturi in carnem (Tit. I. 14. III, 9.) dei manifestata, ne iudaicis fabulis intenti in solo legis desiderio tenerentur, neue hereticis fabulis et stultis sollicitationibus seducti excederent a ueritate, elaboraret, dehinc ut in principio euangelii Iohannis natiuitate praesumpta, cui euangelium scriberet et in quo electus scriberet, indicaret, contestans in se conpleta esse quae essent ab aliis inchoata. Luc. I, 1.

---

27. perfecta sunt codd. pler. Ox. Cors., perfecta sunt, tamen post omnes euangelium scripsit codd. nonn. Dbsch. p. 27. 80 sq. 30. confocato (quamuis insolitum) scripsi, conlocato codd. et edd. Corssen (p. 13): „Der merkwürdige Ausdruck 'desiderium conlocare', das Vertrauen wecken, ist wohl aus dem Griechischen (παριστάναι) zu erklären." sed non legimus: 'exhibito'. 31. mysterii (cogente sensu) scripsi (cf. Ioh. I. 13. Luc. I. 26), magisterii codd. et edd.

Luc. I. 10. fuit laboris al. Ox. Dbsch., laboris fuit codd. al. Cors.

cui ideo post baptismum filii dei a perfectione generationis in Christo inpletae et repetendae a principio natiuitatis humanae potestas permissa est, ut requirentibus demonstraret, in quo adprehendens erat, per Nathan filium, introitu re-
Luc. III, 34. currentis in deum generationis admisso, indispartibilis dei praedicans in hominibus Christum suum perfecti opus hominis redire in se per filium faceret, qui per Dauid patrem uenientibus iter praebebat in Christo. cui Lucae non inmerito etiam scribendorum apostolicorum actuum potestas in mysterio datur, ut deo in deum pleno ac filio perditionis extincto oratione ab apostolis facta sorte domini electionis numerus conpleretur, sicque Paulus consummationem apostolicis acti-
Art. IX, 4. 19. XXVI, 14. bus daret, quem diu contra stimulos recalcitrantem dominus elegisset. quod legentibus ac requirentibus deum etsi per
2 Tim. II, 6. singula expediri a nobis utile fuerat, scientes tamen, quod operantem agricolam oporteat de fructibus suis edere, vitamus publicam curiositatem, ne non tam demonstrare uolentibus deum uideremur quam fastidientibus prodesse.

Explicit argumentum euangelii secundum Lucam.
Incipit argumentum euangelii secundum Marcum.

Marcus euangelista dei et Petri in baptismate filius atque in diuino sermone discipulus sacerdotium in Israhel agens secundum carnem Leuita, conuersus ad fidem Christi euangelium in Italia scripsit ostendens in eo, quod et generi suo deberet et Christo. nam initium principii in uoce propheticae

---

21. adprehendens erat (h. e. intellegens erat, cf. Mt. 1. 24) A etc. Dbsch. Cors., adprehenderat D Ox. cf. Sedul. Scot. exposiunculam (Migne patr. lat. CIII, p. 285): non per Salomonem, quomodo Mattheus, sed per Nathan filium Dauid introitum recurrentis in deum generationis apprehendarat. 24. faceret codd. Ox. Dbsch., facere solus Cors. 26. mysterio codd. pler. Sedul. Dbsch., ministerio codd. nonn. Ox. Cors. 27. perditionis (cf. Ioann. XVII, 12) codd. nonn., proditionis codd. pler. et edd. 33. uitamus A al. Ox. Dbsch., uitauimus codd. nonn. Cors. 34. demonstrare A al. Ox. Dbsch., demonstrasse codd. nonn. (fort. recte), om. Cors. 35. prodesse Ingolst. g (Paris. Nat. 3) Ien. Dbsch., prodisse A al., prodidisse B al. Ox. Cors.

exclamationis instituens ordinem leuiticae electionis ostendit, ut praedicans praedestinatum Iohannem filium Zachariae in uoce angeli adnuntiantis emissum, non solum uerbum caro factum, sed et corpus domini per uerbum diuinae uocis animatum initio euangelicae praedicationis ostenderet, ut quis haec legens sciret, cui initium carnis in domino et dei aduenientis habitaculum [caro] deberet agnoscere atque in se uerbum uocis, quod in consonantibus perdiderat, inueniret. denique et perfecti euangelii opus intrans et a baptismo domini praedicare deum inchoans non laborauit natiuitatem carnis, quam in prioribus uiderat, dicere, sed totum, in primis expulsionem deserti, ieiunium numeri, temptationem diaboli, congregationem bestiarum et ministerium protulit angelorum, ut instituens nos ad intelligendum singula in brevi conpingens nec auctoritatem factae rei demeret et perficiendo operi plenitudinem non negaret. denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur. sed tantum consentiens fidei praedestinata potuit electio, ut nec sic in opere uerbi perderet quod prius meruerat in genere. nam Alexandriae episcopus fuit. cuius per singula opus scire et euangelii in se dicta disponere et disciplinam in se legis agnoscere et diuinam in carne domini intellegere naturam. quae et nos primum requiri, dehinc inquisita uolumus agnosci habentes mercedem exhortationis, quoniam qui plantat et qui 1 Cor. III, 7. 8.
rigat unum sunt, qui autem incrementum praestat deus est.

Schwierigkeiten des überlieferten Textes haben bei E. v. Dobschütz und noch bei P. Corssen die Ver-

6. electionis codd. pler. Ox. Cors., lectionis Dbsch. 8. emissum, non solum codd. Ox. Dbsch. (commate bene interposito), non emissum solum Cors. 9. sed et codd. pler. Ox. Dbsch., sed nonn. Cors. domini A al Dbsch., domini in omnia codd. nonn. Cors. 10. quis codd. nonn. Dbsch., qui A al. Ox. Cors. si placet, deleas vel scribas: legeret. 12. caro codd. pler. Ox. Cors., om. AYDbsch. 16. totum AYDbsch., totus codd. pler. Cors. 17. expulsionem (cf. Mc. 1, 12) DQ, explosionem A^1 a^1. Dbsch. Cors. 28. et nos A* al. Dbsch. Cors., in nos cod. compl.

mutung eines griechischen Urtextes genährt. Sollten die Schwierigkeiten nun wesentlich erledigt sein, so erhalten wir einen ursprünglichen Lateiner, welcher sich sogar des Periodenbaues befleissigt und überhaupt etwas gekünstelt hat[1]).

Schon in dem ersten Argumentum zeigt sich die Eigentümlichkeit des Verfassers, jedes Evangelium in nähere Beziehung zu der Person des Evangelisten zu bringen. Matthäus war ein geborener Jude, welcher vom Zöllner-Geschäfte zu Gott, d. h. Christus, berufen ward. So hat er denn, indem er den Stammbaum Jesu auf zwei Männer, Abraham und David, zurückführt (1, 1), den Einen bezeichnet, welcher zuerst im Fleische beschnitten ward, den Anderen, welcher zuerst nach dem Herzen erwählt ward, die Beiden, aus welchen Christus in den Vätern ward. In dreimal 14 Geschlechtern von der in Abraham geschehenen Beglaubigung des Glaubens[2]) zu der in David erfolgten Erwählung, dann zu der Übersiedlung nach Babylon, endlich zu Christus hin fortschreitend, zeigt er die Erzeugung der Ankunft Christi, um einerseits der Zahl und der Zeit genügend, andrerseits sich selbst als beschnittenen Abrahamiden und nach David's Weise von Gott Begnadigten darstellend auch in den Vätern der Ahnenreihe das Zeugnis des von Anfang an wirkenden Christus nicht zu verleugnen. Aller dieser Dinge Zeit, Ordnung, Zahl, Einrichtung oder Princip (ratio, wie Joh. l. 14 euangelii ratio) ist (was zum Glauben notwendig gehört) der Gott Christus. Ein bezeichnendes Bekenntnis, welches noch weiter ausgeführt wird. Der aus einem Weibe, unter dem Gesetze Gewordene, welcher aus einer Jungfrau geboren ward, im Fleische litt, hat alles an das Kreuz geheftet, über dasselbe triumphirend durch seine leibliche Auferstehung, um des Vaters Namen in den Vätern der Ahnenreihe dem Sohne, des Sohnes Namen dem Vater wiederherzustellen in den Söhnen derselben Ahnen-

[1]) Die Verbalbildung 'confocare' (Joh. l. 30) von 'focus' kann ich zwar bis jetzt nicht belegen, erinnere aber an συνεστιᾶν.

[2]) Die credendi fides (Mt. l. 8) ist offenbar zu erklären nach der fides factae rei Mt. l. 26.

reihe. Ohne Anfang und Ende, zeigt der Gott Christus in dieser Ahnenreihe, deren Glieder ja zugleich Väter und Söhne sind, dass er Eins ist mit dem Vater, weil er Einer ist. Die Väter-Söhne von Abraham und David bis zu Christus hin bezeichnen die Eine Gottheit ohne Anfang und Ende selbst als Vater-Sohn. Wer Gott begehrt, thut bei diesem Evangelium gut, das Erste, das Mittlere und das Vollkommene zu erkennen, drei Stufen, welche gerade so bei Priscillianus wiederkehren (vgl. diese Zeitschrift 1890. I, S. 55 f.) und ein unverkennbarer Nachklang des Gnosticismus sind. Dreierlei ist auch die Berufung des Apostels, das Werk des Evangeliums und die Liebe des im Fleische geboren werdenden Gottes. Ein Gegenstand des intellegere (wie bei Priscillianus) oder des adprehendere, was der höchsten Stufe angehört.

Das zweite Argumentum gilt dem Johannes-Evangelium, welches wohl der Abfassungszeit nach das letzte sei, aber in der Ordnung des Canons[1]) die Stelle nach Matthäus erhalten habe. Johannes ist als „Jungfrau“ erwählt von Gott-Christus, welcher ihn von der Heirat zurückhielt. Seine Jungfräulichkeit wird in dem Evangelium doppelt bezeugt, erstlich weil er mehr als die Übrigen von Gott-Christus geliebt sein soll, dann weil Gott-Christus ihn am Kreuze seine Mutter empfahl, „damit die Jungfrau eine Jungfrau bewahre“. In dem Evangelium zeigt er seine Unverderblichkeit, indem er gleich anfangs allein die beiden Sätze ausspricht, dass das Wort Fleisch ward, und dass das Licht von der Finsternis nicht ergriffen ward. Das erste Zeichen des Gott-Christus, welches er berichtet, ist das Hochzeitswunder. So zeigt er den Lesern, was er selbst war (Jungfrau), und lehrt (das Johannes-Evangelium eine Lehrschrift), dass, wo der Herr eingeladen wird, der Hochzeitswein ausgehen muss, damit nach Verwandlung des Alten alles, was von Christus ein-

[1]) Canon, wie bei Priscillianus schon ein feststehender Ausdruck, dessen Verbreitung vor Athanasius auch durch diese Argumenta bestätigt wird, vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 32.

gesetzt wird, neu erscheine. Die Thaten und Worte, welche dieses Evangelium bietet, sind durchaus mystisch und sollen demgemäss im einzelnen erforscht werden. Vor dem Evangelium schrieb Johannes die Apokalypse. Wie ihm im Anfange des Canons (Gen. 1, 1) das unverderbliche Princip (ἐν ἀρχῇ) geboten ward, so sollte auch das unverderbliche Ende durch diese Jungfrau wiedergegeben werden in dem Worte (Offbg. 1, 8): „Ich bin A und Ω." Ohne Martyrium erwarb er Christum durch viele Wunderbeweise[1]. Auch sein schmerzloses Lebensende stimmt zu der Unverderbtheit seines Fleisches. Alles weitere überlässt der Verfasser dem wissbegierigen Leser und dem das Mysterium lehrenden Gotte. Eine versteckte Polemik gegen das Johannes-Evangelium kann ich hier nicht mit Corssen (S. 37) finden. Einen Hauptbeweis für die Gott-Vater-Sohn-Lehre entnimmt auch unser Verfasser (zu Mt. 1. 20) aus Joh. 10, 30. Und dass Johannes allein das Wort Fleisch geworden sein lässt, soll doch keinen Schatten auf ihn werfen, zumal da ihm auch das nachgesagt wird, dass die Finsternis das Licht nicht ergriffen habe. Nur eine genauere Bestimmung der Fleischwerdung entnimmt der Verfasser aus dem Eingange des Marcus-Evangeliums.

Das dritte Argumentum handelt von dem Lucas-Evangelium, welches doch erst nach den Evangelien des Matthäus und des Marcus geschrieben sein soll. Auch Lucas soll ehelos geblieben sein. Er schrieb in Achaja für gläubige Griechen, welche vor judaistischen und häretischen Verirrungen zu bewahren waren, bezeugte aber in der Zuschrift 1, 1 auch, dass in ihm erfüllt war, was von Anderen begonnen war. Was die Vorgänger ἐπεχείρησαν, wusste Lucas in sich als πεπληροφορημένον. Ihm wurde es erlaubt, nach dem Taufberichte forschenden Geistern durch einen anderen Sohn David's als Salomo, durch Nathan den Eingang der zu Gott zurücklaufenden Zeugung zu zeigen. Der Text ist gewiss

[1]) Die experimenta können nicht = signa sein, wie Corssen (S. 15) meint, sondern sind einfach Beweise.

nach der Fassung des Sedulius zu verstehen. Auch hier finden wir die Vollendung des in das Fleisch kommenden Gottes, die Rückkehr der unteilbaren Gottheit in sich selbst durch Christus als den vollkommenen Menschen, die sich in der vollendeten Fleischwerdung selbst erfüllende Gottheit. Mysteriös soll deshalb auch die dem Lucas gewordene Ermächtigung zur Abfassung der Apostelgeschichte sein. Ihr Anfang ist eben die durch die Himmelfahrt abgeschlossene evangelische Geschichte (deus in deum plenus), die Herstellung der durch Vertilgung des Verderbenssohnes unvollständig gewordenen Auserwählungszahl der Urapostel, aber ihr eigentliches Ziel ist doch die durch Auserwählung des lange wider die Stacheln löckenden Paulus geschehene Vollendung. Die Lesung des Einzelnen wird auch hier den Gott Verlangenden überlassen, damit eine Darlegung nicht den Gott Verschmähenden (Monarchianern der reinen Menschheit Christi?) Nutzen bringe.

Das Argumentum über das Marcus-Evangelium steht zu allerletzt. Derselbe Verfasser, welcher den Lucas später als den Marcus geschrieben haben liess, kann aber diesen hier nicht die Geburtsgeschichte des Herrn schon in den früheren Evangelien, auch bei Lucas, gesehen haben lassen. Marcus, nach dem Fleische Levit, ja Priester in Israel, dann des Petrus Jünger, zeigte in seinem Evangelium, was er seinem Geschlechte und was er Christo verdanke. Denn indem er den Anfang beginnt mit einer Stimme prophetischen Ausrufes (1. 5 sq.), zeigt er die Ordnung levitischer Auserwählung, nämlich die Vorherbestimmung des levitischen, ja aaronitischen Johannes, des Zacharias-Sohnes. Die Stimme des ankündigenden Engels sollte im Anfange der evangelischen Predigt zeigen, dass nicht allein das Wort Fleisch ward, dass die Fleischwerdung des Logos nicht so einfach, wie man gewöhnlich meinte, vor sich ging, dass vielmehr auch der Leib des Herrn durch das Wort einer göttlichen Stimme beseelt ward. Allerdings ein grossartiger Schluss aus dem Prophetenworte: „Siehe, ich sende aus meinen Engel vor deinem An-

gesichte, welcher herstellen wird deinen Weg. Stimme eines Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, machet gerade seine Pfade." Das wird erklärt: das Wort der göttlichen Stimme soll den Leib des Herrn beseelen. Die Fleischwerdung des Wortes, mit welcher sich die einfache Logos-Lehre begnügte[1]), soll ergänzt werden durch eine Beseelung des Leibes des Herrn durch das Wort göttlicher Stimme. Wer dies liest, soll wissen, wem er den Anfang des Fleisches in dem Herrn und des ankommenden Gottes Wohnung (das Fleisch) zuzuerkennen hat, nämlich eben dem Worte der göttlichen Stimme, welches nach Marcus den Weg des Herrn bereitete. Dieses beseelende Wort einer Gottesstimme, welches der Fleischwerdung des Herrn zugrunde liegt, soll man aber auch in sich selbst, wo es durch Mitertönendes, Geräusch der Welt u. s. w., verloren gegangen war, wiederfinden[2]). Nach dem Eingange, dessen Anfang das Wort der Gottesstimme war, tritt Marcus 1, 9 f. in das Werk des zustande

---

[1]) Nach dem Johannes-Evangelium ist der fleischgewordene Logos allerdings der Gesandte Gottes an den Kosmos schlechthin (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 727). Nicht ohne Geschick wird hier aber der Joh. 1, 6. 3, 28 nebenbei als Gottgesandter genannte Täufer Johannes durch Mc. 1, 2 in den Vordergrund gestellt.

[2]) Corssen (S. 30) irrt von vornherein ab, indem er das beseelende Wort göttlicher Stimme (Mc. 1, 2. 3) auf die Taufe (Mc. 1, 11), welche nicht mehr dem initium principii angehört, sondern das perfecti euangelii opus einleitet, beziehen will. Daher seine Erklärung: „Wenn es heisst, dass dieses Wort dem Leser bei Mt. und Lc. verloren gegangen sei . . . ., die doch den Vorgang genau übereinstimmend mit Mt. [l. Mc.] erzählen, so kann damit nur gemeint sein, dass die Bedeutung des Wortes bei diesen unter dem Eindruck der voraufgegangenen Erzählung nicht genügend hervortrete" u. s. w. Von einer Unterscheidung der Person Christi vor und nach der Taufe ist vollends nicht die Rede. Den *λόγος*, welcher nur nach dem Johannes-Evangelium (l. 7 sq.) *σὰρξ ἐγένετο*, erweitert unser Verfasser zu dem *λόγος θείας φωνῆς*, welcher schon durch Jesaja die Beseelung des Herrenleibes ankündigte und noch gegenwärtig die Gläubigen beseelt. Der Fleischwerdung des Logos giebt er eine allgemeinere Wendung. Das Wort 'caro' ist bei ihm auch ein indeclinabile: Ioan. l. 8. Mc. l. 8. 12.

gekommenen Evangeliums ein. Die Geburt des Fleisches des Herrn überging er, weil er sie schon in dem Vorhergehenden (1, 2. 3) gesehen hatte. Daher beginnt er mit der Taufe des Herrn die Predigt Gottes. In den Hauptsachen das Ganze zusammenfassend bringt er die Austreibung in die Wüste, das Fasten der Zahl (40 Tage, Quadragesimal-Fasten), die Versuchung des Teufels, die Zusammenscharung wilder Tiere und den Dienst der Engel. Zu tieferer Einsicht, zu dieser Art von Gnosis leitet Marcus an durch seine kurze Fassung, welche weder das Ansehen des Erzählten wegnimmt, noch der Vollendung des (evangelischen) Werkes die Fülle abspricht. Endlich die persönliche Bemerkung, dass Marcus sich den Daumen abschnitt, um für das (jüdische) Priestertum untauglich zu werden, dass aber die seinem Glauben entsprechende vorherbestimmte Auserwählung ihn dienstfähig erhielt als Bischof von Alexandrien. Es ist nötig (opus, sc. est), seine Einzelheiten zu kennen, das in seinem Evangelium Gesagte in sich (den Lesern) zu ordnen, die Gesetzeslehre in sich (den Lesern) anzuerkennen und Einsicht zu gewinnen in die göttliche Natur des Herrn in dem Fleische. Auch dieses Evangelium soll also von den Lesern innerlich begriffen und im Lichte der Gottheit des Herrn in dem Fleische verstanden werden. Das, so schliesst der Verfasser mit Rücksicht auf Andere, welche nicht als Anhänger der kirchlichen Logos-Lehre, wenn nicht gar als den Gott-Christus verschmähende (Luc. 1. 35) Monarchianer der anderen Art zu denken sind, soll zuerst erforscht, dann anerkannt werden, für solche Mahnung dadurch belohnt, dass der Pflanzende und der Begiessende Eins sind, der das Wachstum Verleihende aber Gott ist.

Die enge Beziehung der kanonischen Evangelien auf die Personen (wir sagen: die Richtung) der Evangelisten hat also schon das christliche Altertum geltend gemacht. Hat es die Zuverlässigkeit des Inhalts der Evangelien nicht angefochten, so ist es doch, wie diese Argumente lehren, bei den Einzelheiten nicht immer stehen geblieben, sondern hat dieselben

auch auf eine Grundansicht zurückzuführen versucht, welche unserem Verfasser bei dem Johannes-Evangelium des fleischgewordenen Logos der wesentlichen Ergänzung durch das Marcus-Evangelium zu bedürfen schien. Dieses Evangelium aber als das erste an die Spitze zu stellen, ist ihm so wenig in den Sinn gekommen, dass er vielmehr die herkömmliche Zweitstellung unbedenklich gelten lässt. An eine Drittstellung des Marcus denkt er allerdings auch 1. 16 nicht, wenn man ihn richtig versteht.

XIV.

Gesetz der Stoffteilung im Johannes-Evangelium.

Von

Gottlieb Linder,

deutschem Pfarrer in Lausanne.

I.

Joh. Cap. 1—12 ist von dem Worte und Gedanken **Prophet** beherrscht und bildet ein aus vielen Einzelbildern bestehendes geistiges Anschauungsbild der **prophetisch-reformirenden Thätigkeit Jesu.**

Dies geht daraus hervor, dass in diesem Abschnitte das Wort *προφήτης* oft vorkommt, während es in Cap. 13—21 vollständig fehlt (auch 19, 36 und 37, wo Veranlassung gewesen wäre, zu sagen *ὁ λόγος τοῦ προφήτου*, steht das dem Johannes-Evangelium sonst fremde *ἡ γραφὴ πληρωθῇ* und bei der Zacharjastelle: *ἡ γραφή*).

Die Stellen, in denen *προφήτης* vorkommt, sind folgende:

1, 21: Frage der Pharisäer an Johannes den Täufer: *ὁ προφήτης εἶ σύ;*

1, 23: Johannes der Täufer sagt: . . *καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης.*

1, 25: Die Pharisäer sagen: . . οὐδὲ ὁ προφήτης;

1, 45: Philippus sagt zu Nathanael von Jesu: ὃν ἔγραψεν Μωυσῆς ἐν τῷ νόμῳ και οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν — (vgl. 3, 2: ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος).

4, 19: Die Samariterin sagt zu Jesu: κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ·

4, 44: αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει·

6, 14: Die Leute sagen von Jesu: οὗτος ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος·

6, 45: γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις·

7, 40: Leute aus dem Volk sagen von Jesu: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης·

7, 52: Die Pharisäer sagen zu Nikodemus: ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγείρεται.

9, 17: Der geheilte Blindgeborne sagt von Jesu: ὅτι προφήτης ἐστίν.

11, 51: (Καιάφας) ἐπροφήτευσεν —.

12, 38: ὁ λόγος Ἡσαΐου, τοῦ προφήτου —.

(Bei Marcus wenigstens verhält es sich mit dem Gebrauche des Wortes προφήτης nicht so, vielmehr ist es durchgängig gebraucht, nämlich Marc. 1, 2. 6, 4. 15. 15. [7, 6 Jesajas.] 8, 28. [9, 4 Elias.] [10, 3 Moses.] 11, 32. 13, 14. 22.)

II.

Joh. Cap. 13, 1—Cap. 19, 30 ist von dem Worte und Gedanken **König** beherrscht und bildet ein geistiges Anschauungsbild der **messianischen Königswürde Jesu.**

Ausser 6, 15, wo das Wort König im falschverstandenen Sinne des Volkes steht, und 1, 49: König in Israel (davon später), sowie 12, 14, wo βασιλεύς dem Citate angehört, wie auch 1, 49 Citatform hat, kommt das Wort König in keinem der zwei anderen Teile des Johannes-Evangeliums mehr vor, merkwürdigerweise auch bei der Auferstehung nicht, die jetzt zur Königswürde gerechnet wird. (Der βασιλικός in Cap. 4 ist geschichtlich gebotener, offenbar in der von Johannes benutzten

Sonderquelle schon gebrauchter Amtsname und kommt für den Königsgedanken Jesu nicht in Betracht.)

Die Stellen, in denen der Begriff *βασιλεύς* vorkommt (bei Johannes im Vergleich mit Marcus mit Vorliebe und oft gebraucht), sind (ausser 1, 49 und 6, 15):

12, 14: Das Volk ruft: *ὡσαννά, εὐλογήμενος ἐν ὀνόματι κυρίου καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.*

18, 10: *ἦν δε ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος* (wohl von מֶלֶךְ König: Malchus als Gegenbild zu Melchisedek und zu Jesus, als Scheinkönig?).

18, 33: Pilatus sagt zu Jesus: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;*

18, 36: Jesus antwortet dem Pilatus: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή . . . . νῦν δε ἡ βασιλεία ἡ ἐμή οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.*

18, 37[a]: Pilatus spricht zu Jesu: *οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ;*

18, 37[b]: Jesus sagt zu Pilatus: *σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι.*

18, 39: Pilatus spricht zum Volk: *βούλεσθε οὖν ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;*

19, 3: Die Kriegsknechte sprechen, nachdem sie Jesum spöttisch mit den königlichen Insignien (Krone, Scepter, Mantel) ausgeschmückt haben: *χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων·*

19, 12: Die Juden sagen zu Pilatus: *πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.* (Vgl. dazu die ganze Situation von Gabbatha: Jesus als Richter und König. Vgl. den mässigen Gebrauch des Königsgedankens bei Marcus.)

19, 14: Pilatus spricht zu den Juden: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν.*

19, 15[a]: Pilatus spricht zu den Juden: *τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω;*

19, 15[b]: Die Juden sprechen zu Pilatus: *οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα.*

19, 19: Die Kreuzesinschrift: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.*

19, 21: Die Juden sprechen zu Pilatus: *μὴ γράφε· ὁ*

βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν· βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων.

III.

Nach dem Vorgang der beiden ersten Abschnitte (Prophet, König) und entsprechend der darin sich kund gebenden Kunstform sowie nach Massgabe der Übung, Jesum, überhaupt den Messias, als Prophet, König und — Priester (die sämtlich gesalbt werden) darzustellen, erwartet man nun für den dritten Teil, **Cap. 19, 31 — Cap. 21 fin.**, das Wort und den Gedanken: Priester als Leitmotiv zu finden; aber das Wort Priester findet sich so nicht, einzig die Bezeichnung Hohepriester, wie sie in allen Teilen des Evangeliums vorkommt und geschichtlich gegeben ist.

Das Rätsel steigert sich also im dritten Teil, die Aufmerksamkeit wird gespannt, und das ist auch eine beliebte Art künstlerischer Schriftstellerei des Altertums, sie reizt die Neugierde, und, indem sie das Leitmotiv anders gestaltet, bringt sie doch den gewünschten Gedanken zum Ausdruck. So ist es in diesem dritten Teil des Johannes-Evangeliums.

Das Geheimnis und die Lösung liegen in der Zahl der grossen Fische in Cap. 21, 11: *ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν*: 153 grosse Fische! Die Zahl 153 ergiebt zwar nach ihrem gematrischen Buchstabenwerte keine Beziehung auf die zunächst erwarteten Begriffe: Priester, Hohepriester, Melchisedek (vgl. Hebräerbrief) u. s. w., wohl aber ergiebt das Wort הפסח (vgl. 2 Mose 12, 11): **das Passah**, nach dem regelrechten Zahlenwert seiner Buchstaben die Zahl 153; nämlich:

ה	=	5
פ	=	80
ס	=	60
ח	=	8
הַפֶּסַח	=	153 (grosse Fische). Vgl.

den Namen des Erlösers in dem Worte *ἰχθύς*.

Demnach bezeichnet die Zahl 153 das **Osterlamm.** Es liegt also in der Zahl 153 keine Beziehung auf Petrus oder auf Petrus und Johannes, auch keine Beziehung auf die Heiden (153,600 = 153 Tausender), oder auf 153 Fischarten, oder auf die Jahreszahl 153, sondern, entsprechend dem neutestamentlichen Priestergedanken, der den Begriff der Selbstaufopferung (vgl. Hebräerbrief, Melchisedek u. a. Röm. 12, 1) enthält, so dass der Priester auch zugleich das Opfer ist, erscheint in Cap. 19, 31—Cap. 21 fin. Jesus vermöge der geheimnisvollen Bedeutung der Zahl der durch ihn beschafften Fische als das wahre, ewige Osterlamm, das sich priesterlich selbst aufgeopfert hat, wie denn auch Paulus 1 Kor. 5, 7 sagt: Wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus, für uns geopfert. Jetzt essen die Jünger in den Fischen das rechte Osterlamm, essen, wie Joh. Cap. 6 in Aussicht gestellt hatte, „das Fleisch des Menschensohnes", Jesum selbst. (Vgl. dazu die altchristlichen Bilder, in welchen Brot und Fisch als die Sinnbilder des Abendmahls figuriren gemäss Joh. Cap. 6 und Cap. 21. Im Einklang mit Joh. Cap. 6 und im Interesse des ganzen, durch die Zahl 153 markirten Osterlammtypus ist im Johannes-Evangelium die Einsetzung des Abendmahls nicht erzählt, weil die Erinnerung an die jüdische Osterlammfeier den gewollten Eindruck, dass Christus das Osterlamm sei, geschwächt hätte.)

Das Wort *πάσχα* kommt im ganzen Johannes-Evangelium vor, war auch, schon als Zeitbestimmung, nicht zu vermeiden; um so mehr konnte und musste der Evangelist, wenn er den dritten Teil mit dem Gedanken *πάσχα* stempeln wollte, seine Zuflucht zu einer künstlichen Bezeichnung seines Gedankens, zur Gematria nehmen, und so hat er denn in der That den dritten Teil mit einem Stempel versehen, der dem dritten Teil eigentümlich ist.

Joh. Cap. 1 macht insofern eine Ausnahme, dass es, und es allein, schon alle drei Stichworte enthält, nämlich:

Prophet: 1, 21. 23. 25. 45.
König: 1, 49.
Lamm Gottes: 1, 29. 36.

Joh. Cap. 1 schlägt also schon leise den Ton an, der je einen Teil des Ganzen leiten soll, es ist gewissermassen das Vortactcapitel, wie denn auch wirklich erst mit Cap. 2 Jesus als handelnde Hauptperson auftritt. „Lamm Gottes" in 1, 29. 36 spricht für unsere Auslegung der Zahl 153 in Cap. 21, 11.

Wir teilen also das Johannes-Evangelium nach den in ihm selbst gefundenen Gesichtspunkten in folgende drei in der Einzelauslegung zu beachtende und genauer sich erweisende Teile:

I. Cap. 1, 1—12 fin. Der Prophet (προφήτης).

II. Cap. 13, 1—Cap. 19, 30. Der König (βασιλεύς).

III. Cap. 19, 31—Cap. 21 fin. Das priesterliche Osterlamm (153 = das Passah).

Teil I enthält wesentlich das öffentliche Wirken Jesu.

Teil II enthält die eigentliche Leidensgeschichte Jesu bis zum letzten Atemzuge.

Teil III enthält das Geschehen am Leichnam Jesu und die Auferstehung.

Vielleicht war früher diese Teilung in den Handschriften äusserlich sichtbar. Es ist leicht ersichtlich, dass der Teil I das Wirken Christi unter den Gesichtspunkt der prophetisch-erneuernden Wirksamkeit gruppirt, und besonders tritt unter diesem Gesichtspunkt hervor, dass der Evangelist die Tempelreinigung mit Rücksicht auf ihre Brauchbarkeit als Anschauungsbild für das prophetisch-reformirende Wirken Jesu aus ihrer synoptisch späten, aber geschichtlichen Stelle so früh in den Anfang versetzt hat, aus der Leidenszeit in die Zeit des allerersten Auftretens. Auch die allegorische Auslegung, von deren Richtigkeit die ältesten Ausleger Origenes, Augustinus u. A. noch ein Bewusstsein hatten, empfiehlt sich durch den aufgedrückten Stempel für alle drei Teile, insbesondere auch für den ersten Teil vermöge des Stichwortes προφήτης.

Der zweite Teil, betitelt „König", beginnt mit 13, 1. In Cap. 18 und 19, 1—30 tritt dann der Königsgedanke besonders kräftig hervor, gerade in der Leidensgeschichte; und so sind Cap. 13—17 durch Cap. 18 und 19 wie getragen und auch gekennzeichnet, wenn ihnen auch das Wort König fehlt. In Cap. 19 findet sich nicht weniger als achtmal das Wort *βασιλεύς*, das letzte noch 19, 21, um dann nie mehr zu erscheinen, wozu doch die Auferstehung Anlass böte. Im Vergleich mit den Synoptikern, namentlich mit der einfachen Leidensgeschichte im Marcus-Evangelium und im — Petrus-Evangelium ist ersichtlich, dass der vierte Evangelist auf den Königsgedanken besonderen Nachdruck gelegt und ihn kräftig hervorgehoben hat.

Der dritte Teil „Osterlamm" beginnt sofort mit 19, 31 mit dem Ostertypus, und zwar werden erst an dem entseelten Leibe Jesu diese Typen offenbar. Das Nichtbrechen der Beine und der Lanzenstich sind zwei bekannte Geschehnisse am Osterlamm; es tritt noch hinzu das Ausfliessen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde, ein Typus, der auf die Schlachtungsart Bezug hat (man stach das Osterlamm, liess alles Blut ausfliessen und wartete ab, bis das Serum [Blutwasser] nachkam, ähnlich wie beim sogenannten Schächten). Nicht Taufe und Abendmahl[1]) sind abgebildet, sondern die regelrechte Todesart des Osterlammes. Alle drei genannten Typen (Nichtbrechen der Beine, Lanzenstich, Blut und Wasser) sind übrigens noch ausdrücklich durch die Schriftcitate: „sie werden ihm kein Bein zerbrechen" und: „sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben" als besonders bedeutsam bezeichnet, und nach Art solcher Citate, wenn sie auch nicht direct aus dem Passahritus stammen, sondern aus Psalm 34 (doch auch Exodus 12, 46) und aus

[1]) Vgl. übrigens Hebr. 9, 19, wonach das Sühnopfer des Neuen Bundes wie das des Alten Bundes (2 Mose 24, 6—8) aus Blut und Wasser besteht.

Zach. 12, 10, hat dem Evangelisten beim Schreiben der Passahritus vorgeschwebt.

Das Begräbnis Jesu, geschichtlich gegeben, bietet keinen erkennbaren Bezug auf den Osterlammtypus. Dagegen glaube ich, dass die in Cap. 20 so umständlich erzählte Jüngerwetteiferscene beim Grabe wenigstens den Sinn hat, den Thatbestand des leeren Grabes durch die vom Gesetz erforderten zwei Zeugen sicher zu stellen.

Die Grabtücher sodann und das Kopftuch, in Ordnung bei Seite gelegt, können etwa Bezug haben auf eine Sitte, das Osterlamm mit Tüchern zu bedecken und dieselben nach dem Mahle sorgfältig bei Seite zu legen[1]). Christus ist das Osterlamm für die Welt und das Grab der Ort, wo dieses Osterlamm vor Gott hingestellt war wie auf dem Gnadenstuhl (vgl. die beiden Engel), dass Gott es annehme und hernach der Menschheit zu gute kommen lasse. (Vgl. Marcusschluss: *τὸ κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.*) Vgl. Röm. 3, 25. Hebr. 4, 16. Hebr. 9, 5.

Deutlicher schon ist die Beziehung auf den Osterlammtypus in Cap. 20, 12: zwei Engel sitzen im Grabe, der eine zu Häupten, der andere zu Füssen. Bei Matthäus, Marcus und dem Petrus-Evangelium war es ein Jüngling, ein Engel, bei Lucas zwei Männer, bei Johannes zwei Engel und zwar in genannter an den Gnadenstuhl mit den Cherubim erinnernder Stellung, was immerhin dem Anschauungsbilde einen neuen weihevollen Zug giebt. Vollends aber ergiebt sich ein Bezug auf das Osterlamm, wenn man bedenkt, dass nicht allein, nach Paulus in 1 Kor. 11, 10, die Engel als beim israelitischen Gottesdienst anwesend gedacht wurden, sondern, nach Origenes zu Joh. Cap. 19 u. 20 gerade

[1]) Vgl. auch den Kopfbund und das weisse Linnengewand des Hohepriesters allein am grossen Versöhnungstage (2 Mose 39, 28. 3 Mose 16, 1—34). Bei den Grabesscenen scheint mehr der Priestergedanke, der im selbstopfernden Osterlamm liegt, vorzuwalten.

bei der Feier des Osterlammes die Engel als gegenwärtig vorgestellt wurden. Also wäre auch durch diesen dem Johannes eigentümlichen Zug des Auferstehungsberichtes gezeigt, dass dem Evangelisten hier überall der Osterlammtypus vorschwebte, wie denn auch Origenes diesen Typus mehrfach berührt.

Es tritt ferner hinzu der dem Johannes-Evangelium eigentümliche Zug, dass der Auferstandene in die Versammlung der Jünger tritt, „als die Thüren geschlossen waren aus Furcht vor den Juden" (20, 19. 26). Dieser Zug ist wieder eine jener Ausladungen am Bericht, die der vierte Evangelist wie kleine Erker an dem Gebäude des im ganzen synoptisch gegebenen Geschichtsstoffes anbringt. Und es ist nicht etwa planlose Willkür, die ihn zu solchen Zusätzen bewegt, sondern er ist dabei von einem Gedanken geleitet, dem er gerne, wo es irgend angeht, Ausdruck zu geben sucht, und dem wir seit 19, 31 schon mehrmals begegnet sind, nämlich dem Gedanken, Jesum in seinem Tode und Auferstehen als das echte, das christliche Osterlamm darzustellen. Darum sind auch die geschlossenen Thüren nicht zufällig. Während die Israeliten vor dem Auszug aus Ägypten das Osterlamm assen, ging draussen der Herr, die Erstgeburt der Ägypter verderbend, umher, aber die Thürpfosten der Israeliten waren mit dem Blute des Osterlammes bestrichen, und hinter den Thüren waren die Israeliten sicher vor dem draussen wütenden Verderben, sicher bei dem Verschonung bedeutenden Osterlamm, um das sie sich versammelt hatten und das sie gemeinsam genossen. So sind hier die Jünger Jesu hinter verschlossenen Thüren in Gegenwart ihres Osterlammes Christus friedlich geborgen vor dem Wüten der feindlichen Juden draussen, nachdem Christus durch sein Blut ihnen Versöhnung und Verschonung gebracht hat und mit seinem Frieden mitten unter ihnen ist. Die „geschlossenen Thüren" sind also ein Anklang an die Vorgänge bei der ersten Osterlammfeier; es handelt sich nicht darum, für ein wunderbares Eintreten bei verschlossenen Thüren die

Begreifbarkeit zu suchen, der Sinn ist vielmehr der: die furchtsamen Jünger sind sicher und wohlgeborgen in Gegenwart und im Frieden ihres Osterlammes, dessen „Verschonen" sie erfahren, während draussen Feindschaft waltet.

Ein weiterer Osterlammtypus sind die Wundenmale auch des Auferstandenen, Cap. 20, 20. 25—27. Nach Justinus martyr. Dialog. c. 40 sind die Wundenmale der Hände ein Nachbild der während seiner Zubereitung durchbohrten Gliedmaassen des Osterlammes, und auch Joh. 19, 37 wird ausser auf den Lanzenstich auch auf die Durchbohrung der Hände gedeutet werden dürfen. Was vollends die Wunde in der Seite infolge des Lanzenstiches in die frische Leiche (im Petrus-Evangelium am lebenden Jesus!) betrifft, so ist dieselbe schon durch 19, 34 (Blut und Wasser). als Osterlammtypus bezeichnet, bei der Erscheinung vor Thomas aber ist sie noch vollends als Erkennungszeichen des einst getöteten und nun siegreichen und thatsächlich Verschonung bringenden Osterlammes geltend gemacht. Das neutestamentliche Osterlamm ist der Logos, und der Logos ist Gott, an den Wundenmalen des Osterlammes hat Thomas das erkannt.

In Cap. 21, das zwar in gewissem Sinne Nachtragscapitel ist und eigentümlichen Stil aufweist, ist nun der Schlüssel zum ganzen dritten Teil, die das Osterlamm bedeutende Zahl 153 niedergelegt, und indem so die Fische Jesum selbst bedeuten, und Fisch und Brot altchristliche Abendmahlssymbole sind, essen die Jünger Jesu geistig Jesum selbst als das rechte Osterlamm, entsprechend der an die Volksspeisung mit Brot und Fisch anschliessenden Ermahnung in Cap. 6, das Fleisch des Menschensohnes zu essen und sein Blut zu trinken, aber — ausdrücklich — geistlich, symbolartig, nicht capernaitisch, zu essen und zu trinken. Insofern steht also Cap. 21 in gutem Zusammenhang mit Cap. 6, indem diesen beiden Stellen die Forderung geistigen Essens und zugleich die Symbolisirung Christi durch Brot und Fisch

(nicht durch Brot und Wein wie in der synoptischen, bei Johannes darum fehlenden Abendmahlseinsetzung) eigen ist.

Nach 2 Mose 12, 8 und 9 wurde auch das Osterlamm wie Brot und Fisch hier auf Kohlenglut, am Feuer gebraten (vgl. 5 Mose 16, 5—7).

Auch 21, 12 kommt noch in Betracht: Entgegen der synoptischen Quelle (Luc. 5, 6), aus der ein Teil des Abschnittes Cap. 21, 1—14 offenbar geschöpft ist, ist ausdrücklich gesagt: das Netz zerriss nicht. Dieser Zug ist bedeutsam: wie sollte auch das Netz zerreissen können, das den Jüngern in den 153 Fischen das ewige Osterlamm, das bei ihnen ist, auslegen soll!

Nach der ganzen Art des Johannes-Evangeliums und ähnlicher Litteratur sind die symbolisch-typischen Beziehungen meist nur angedeutet, wie Veilchen im Gebüsche versteckt, aber doch charakteristisch genug, um erkannt zu werden; namentlich sei für die Bedeutung der Zahl 153 = Osterlamm auf dem Wege der Gematria hingewiesen auf die in der Zahl 666 versteckte, mit der Deutung auf Nero wohl nicht genügend erfasste Bedeutung zeitgeschichtlicher Art in Apoc. 13, 18.

Die Frage nach der Bestimmung des Todestages Jesu im Johannes-Evangelium und deren Verhältnis zu den Synoptikern, welche Frage meines Erachtens noch nicht genügend beantwortet ist, aber bei Tieferfassung des Johannes-Evangeliums ihre überraschende Lösung findet, hat auf den Osterlammtypus keinen directen Bezug, da Jesus jedenfalls in der Osterzeit gestorben ist und geistig das echte Osterlamm ist.

XV.

Nochmals der Märtyrertod des Petrus
in der Ascensio Jesaiae.

Von

Lic. th. Dr. ph. **Carl Clemen,**
Privatdocent in Halle.

Dass mein in dieser Zeitschrift (1896, 388 ff.) veröffentlichter Aufsatz über „die Himmelfahrt des Jesaja, ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus“ von zwei so ausgezeichneten Gelehrten, wie Zeller (Der Märtyrertod des Petrus in der Ascensio Jesaiae, ebenda 558 ff.) und Harnack (Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 1897, 714 ff.) nicht nur gelesen, sondern auch der Widerlegung für wert gehalten worden ist, gereicht mir in jedem Falle zur hohen Ehre. Ich gestehe auch gern ein, durch sie und einen amerikanischen Recensenten, F. Johnson (The American Journal of Theology 1897, 260 ff.), der mich allerdings stellenweise gründlich missverstanden hat[1]), auf einzelne Irrtümer und Mängel in der Beweisführung aufmerksam geworden zu sein, kann dieselbe aber im allgemeinen bisher keineswegs als widerlegt ansehen. Für die meisten freilich wird die Frage, wenn nicht schon vorher, so vollends durch jene Auctoritäten bereits entschieden sein; für diejenigen dagegen, die nochmals selbständig nachprüfen wollen, hebe ich im folgenden ganz kurz diejenigen Momente

---

[1]) Ausserdem verwechselt er gleich zu Anfang seiner Anzeige die alte und die Dillmann'sche lateinische Übersetzung der Ascensio und behauptet mit Unrecht: all recent critics hold that it contains two or more original documents by different authors.

hervor, durch die mir meine These fort und fort erhärtet zu werden und der Widerspruch meiner Gegner, schon bevor er erhoben wurde, zurückgewiesen zu sein scheint.

Sehe ich recht, so handelt es sich im wesentlichen um drei Fragen, die Frage nach der Zusammensetzung der Ascensio, der Datirung von 4, 2 ff. und der Erklärung von 4, 3.

I. Betreffs der Composition der Ascensio hatte ich nach eingehender Prüfung sämtlicher bisher aufgestellter Teilungshypothesen geurteilt: sie entstand wahrscheinlich auf Grund der visio 6, 1—11, 40 (43), sicher unter Benutzung einer in 3, (21) 31—4, 22 erhaltenen Apokalypse (S. 399). Harnack findet das unklar (714); andere werden es vielleicht richtiger vorsichtig nennen. Jedenfalls glaube ich die früheren, einander widersprechenden und doch mit grosser Zuversicht auftretenden Teilungshypothesen sämtlich entweder als unmöglich oder eben nur als möglich erwiesen zu haben. Auch Harnack hat daran nichts geändert, wenn er mit anderen gerade die letzte Dillmann'sche Theorie herausgreift und adoptirt (573 ff.). Nur in der Datirung weicht er von ihm ab, indem er c. 6, 1—11, 1. 23—40[1]) „vielleicht, resp. mit einiger Wahrscheinlichkeit", dem zweiten Jahrhundert zuweist, die letzte Schicht aber für nicht jünger als die Mitte des dritten erklärt. Dabei wird freilich die Zusammengehörigkeit von 1, 3. 4ᵃ. 3, 13—5, 1. 15 f. 11, 2—22. 41, die Harnack nach Dillmann nur als wahrscheinlich, nicht ganz sicher bezeichnet, doch wieder vorausgesetzt und ausser 4, 2 ff., worauf ich später zurückkomme, ausdrücklich nur 3, 15—17. 11, 2. 6—15 als beweisend geltend gemacht. Ja auch den ersten und dritten dieser Abschnitte findet Harnack (den ersten besonders wegen der auch von mir hervorgehobenen

[1]) Zum Beweis für die Mangelhaftigkeit der zu Gunsten der Nichtursprünglichkeit von 11, 2—22 (und 3, 13—5, 1) beigebrachten Argumente erinnere ich nachträglich noch an das von W. Meyer (Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss., philos. philol. Classe XIV, 3, 1878, 187 ff.) über die verschiedenen Überlieferungen eines Adambuches Ausgeführte.

Ähnlichkeit mit dem Petrus-Evangelium) noch im zweiten Jahrhundert denkbar, die davidische Abstammung der Maria aber lehren bekanntlich ebenfalls schon das Protevangelium Jacobi und Justin. Sind also C. 6—11 jünger, so könnten sie doch noch, wie Ewald, Dillmann und Deane meinen, dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehören; dass die ganze Schrift, wie Harnack mit Ausrufungszeichen vermerkt (714), in dieser Zeit entstanden sein müsse, habe ich nirgends behauptet. Wohl aber glaube ich, dass 3, 31 ff. übernommen sind, zunächst deshalb, weil hier plötzlich aus der indirecten in die directe Rede übergegangen wird. Zeller findet das unter der angegebenen Voraussetzung ebenso auffällig und vermutet, es habe 3, 21 ursprünglich ein „Jesajas aber sprach" oder dergl. gestanden (561 f.). Das wäre ja an sich möglich, wenngleich keineswegs wahrscheinlich; denn der Übergang vollzieht sich dort durchaus natürlich. Eher sollte man also eine solche Formel vor V. 31 erwarten, wo zum erstenmal die erste Person begegnet; dass dieser Wechsel aber überhaupt nicht auffällig sei, beweist 7, 1 mit seiner Einleitungsformel gerade nicht. Auch die Beziehungen zwischen 3, 31—4, 22, die Zeller nach Dillmann aufzeigt (562 f.), entscheiden doch offenbar nicht gegen meine Theorie. Ich brauche gar nicht einmal daran zu erinnern, dass Verwandtschaft (vollends in solchen weitverbreiteten Vorstellungen, wie hier) noch längst nicht litterarische Abhängigkeit beweist; selbst wenn wir das hier annehmen, ist doch damit keineswegs ausgeschlossen, dass jener Abschnitt vor dem übrigen und dieses in Anlehnung daran entstanden sei. Immerhin hat Zeller Recht damit, dass ich das Hauptargument für die frühe Entstehung von 3, 31 ff. aus ihrem Inhalt entnehme; aber gerade diese Beweisführung scheint ihm und Harnack jedes sachlichen Haltes zu entbehren. Sehen wir zu, ob ihre Widerlegung haltbarer ist.

II. Wenn wir 4, 2 nach einer in der zweiten der von Dillmann benutzten Handschriften noch erkennbaren Schilderung des Abfalls vor dem Ende lesen: und nachdem es

vollendet sein wird, wird herabsteigen Berjâl, der grosse Engel, der König dieser Welt, der sie eingenommen hat, seitdem sie existirt, und er wird herabsteigen aus seiner Feste in der Gestalt eines Mannes, der (oder des) König(s) der Ungerechtigkeit, der (oder des) Mörder(s) seiner Mutter, welches ist der König dieser Welt — so hatte ich diese Beschreibung auf den lebenden Nero beziehen und den Abschnitt aus der Zeit wenige Jahre vor seinem Tode datiren zu müssen geglaubt (400 f.). Johnson bemerkt dazu nur: it is sufficient to say that the considerations which Clemen urges have been weighed and rejected by the great majority of those who have examined the book with care. In Wahrheit ist das aber wenigstens in Deutschland, zumal jene Erklärung m. W. bisher nur von Laurence, Haug, Thomson und Deane vorgetragen wurde, im allgemeinen nicht geschehen, konnte auch nicht geschehen, da mehrere Beweise dafür erst von mir aufgestellt wurden; es war also von neuem zu prüfen, ob sie zwingend seien. Zeller wendet dagegen zunächst ein, auch wenn die Verse auf den lebenden Nero gingen, so würde daraus noch nicht folgen, dass sie bei seinen Lebzeiten abgefasst seien. „Der Glaube, dass er irgendwo in der Verborgenheit fortlebe, um später einmal wieder aufzutreten, war bekanntlich noch um das Ende des ersten Jahrhunderts sehr verbreitet und erhielt sich in einzelnen Kreisen noch viel länger“ (563). Das ist ja richtig, aber doch nicht entscheidend. Denn wenn der aus seiner Verborgenheit wieder auftauchende Nero gemeint wäre, so sollte doch irgend etwas von seinem Verschwinden gesagt sein. Indess Zeller selbst hält ja jene Voraussetzung für unzutreffend und bezieht die Stelle mit den meisten anderen auf Nero redivivus. Freilich einen Beweis dafür findet man nirgends; dass es alle als selbstverständlich betrachten, erklärt sich meiner Meinung nach nur daraus, dass, um Zeller's eigene Worte zu gebrauchen, „die Auctorität der herrschenden, auf Johannes zurückgehenden christlichen Apokalyptik ihnen den Blick für die Eigentümlichkeit der Vorstellungen verdunkelt hat, denen

wir bei dem falschen Jesajas begegnen" (566). Auch Zeller und Harnack setzen, was sie beweisen wollen, bereits voraus, wenn sie mir gegenüber darauf hinweisen (was ich natürlich nie bezweifelt habe), dass wir es nämlich in V. 2 (f.) mit einem vaticinium ex eventu zu thun haben. „Wie bald oder wie spät aber nach diesem Ereignis das Auftreten Berial's in der Gestalt Nero's eintreten solle, deutet der falsche Jesajas mit keinem Wort an" (Zeller 534). Nein, er unterscheidet überhaupt nicht zwischen dem Auftreten Nero's und Berial's; es ist nicht wahr, dass der Verfasser Jesajas andeuten lässt, dass erst Nero gekommen ist, und dann Berial in der Gestalt des Nero auftreten wird (Harnack 715). Ja, diese Ausdeutung ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil der Verfasser dann erst von Nero redivivus, dann vom lebenden und dann wieder vom redivivus geredet hätte. Oder will das Harnack wirklich aus dem Ausdruck: in der Gestalt eines Mannes schliessen? Dann müsste er doch consequenterweise auch Röm. 8, 3, Phil. 2, 7 eine frühere, irdische Existenz des Menschen Jesu gelehrt finden. Und wenn Zeller daran erinnert, dass es 5, 1 von Manasse heisst, Berial habe sich in seinem Herzen eingenistet (566), so brauchte doch mit Bezug auf Nero, zumal von einem anderen Schriftsteller, nicht derselbe Ausdruck gewählt zu werden. Dem Wortlaut des Textes nach ist es vielmehr gewiss das Natürlichste, auf das daher auch der erste Herausgeber Laurence und ein ausserhalb der theologischen Tradition stehender Gelehrter, wie Haug, verfallen mussten, überall an den lebenden Nero zu denken, es fragt sich nur, ob das nicht doch aus anderen Gründen unmöglich ist.

Harnack erklärt die Annahme, dass Nero bei Lebzeiten von Christen als eine Incarnation des Satan selbst aufgefasst worden sei, für abenteuerlich. Ich finde es selbst lächerlich, wenn unsereiner dagegen einwenden muss — denn Harnack weiss das natürlich besser als irgend ein anderer —, dass ein solches Urteil durchaus unhistorisch ist. Was bleibt denn überhaupt von der jüdisch-christlichen Eschatologie über,

wenn wir alles wegexegesiren, was uns abenteuerlich erscheint?! Aber Harnack hat wohl auch nur gerade jene Identification eines Menschen mit Berial für nicht nachweisbar erklären wollen, freilich ohne meine Argumente für das Gegenteil widerlegt zu haben. So erinnere ich zunächst für die Gleichsetzung Berial's mit dem Antichrist nochmals an Sib. III, 63, was doch auch Harnack für jüdisch und wahrscheinlich zwischen 40 und 30 v. Chr. entstanden hält (582). Ich begreife also nicht recht, wie er (715) und Zeller (566 f.) mir gegenüber diese Anschauung als natürlich spät bezeichnen können. Liegt sie doch in etwas anderer Form auch schon bei Daniel und in den Psalmen Salomo's vor. Denn wenn es dort 8, 10 von Antiochus Epiphanes heisst: auch gegen das Heer des Himmels überhob er sich und stürzte etliche von dem Heere des Himmels und von den Sternen zu Boden und trat sie mit Füssen — so ist das gewiss nicht vom Verfasser erfunden, sondern aus der Tradition übernommen, in der es ursprünglich wörtlich zu verstehen war. Und in der That heisst es ap. Joh. 12, 4 von dem Drachen, „der auch Teufel und Satan genannt wird“: *καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν;* wir sehen also, dass Antiochus in der That irgendwie als Incarnation des Teufels gelten muss. Und ebenso Pompejus, wenn er ps. Sal. 2, 29 — die Richtigkeit dieser Deutung hat Schürer, Theol. Lit.-Ztg. 1897, 65 ff. gegen Frankenberg von neuem erwiesen — als *δράκων* bezeichnet und in der für diesen traditionellen Weise geschildert wird (vgl. nochmals Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, 78 ff. u. passim). Endlich hat ja Harnack selbst, wie schon früher, so auch jetzt wieder anerkannt, dass ap. Joh. 17, 11 in dem achten Kaiser das Tier selbst gesehen wird (245 f.), d. h. aber nach anderen Stellen der Teufel. Warum soll er also nicht auch in dem regierenden Kaiser Nero gefunden worden sein? Weil dieser nicht nur 1332 Tage oder dergleichen geherrscht hat, antworten Zeller (567, 1) und Harnack (715). Und hier muss ich allerdings zu-

geben, einen Fehler gemacht zu haben. Ich bezog die beiden Stellen 4, 12. 14 auf die ganze Regierungszeit des Nero und hatte dann natürlich Mühe, diesen Irrtum des Apokalyptikers zu erklären. Zeller hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass jene traditionelle Zahl immer nur die Dauer der Herrschaft als Antichrist, der ihm erwiesenen göttlichen Verehrung bezeichnet (vgl. Dan. 7, 25. 12, 7. 11 f., ap. Joh. 11, 2 f. [12, 6. 14.] 13, 5); dass aber vorher eine zehnjährige Königs- oder Kaiser-Herrschaft desselben Menschen angenommen werden kann, lässt sich wiederum aus Daniel erweisen (vgl. 405). Auch durch diesen Einwand ist also meine Hypothese nicht „einfach vernichtet", wie Harnack will (715); vollends wenn Johnson die Frage nach dem Sinn unseres Abschnittes aus seiner Zeit beantworten will, so hat er den ganzen Gedankengang meiner Ausführungen missverstanden.

Doch ich hatte noch einen weiteren Beweis für meine Theorie zu erbringen versucht, indem ich aus V. 13 schloss, dass bei der Erscheinung Berial's noch Augenzeugen des Lebens Jesu vorhanden sein sollten. Zeller (564 f.) und Harnack (715) bestreiten das, ja der erstere meint, jener Gedanke hätte notwendigerweise deutlicher ausgedrückt werden müssen, da zugleich von dem geistigen Schauen des Propheten die Rede sei. Der Einwand scheint durchschlagend, ist es aber doch nicht. Denn wie soll man sich es denn erklären, dass dann nur noch wenig Christen am Leben sein werden? Zeller meint, die übrigen seien in der Verfolgung durch den Antichrist umgekommen. Aber wo steht denn davon etwas? V. 3 soll sich ja, wie wir gleich sehen werden, auf die Verfolgung durch Nero beziehen, in dem der Antichrist noch nicht erschienen; weiterhin aber ist nur von seiner verführenden Macht und der Flucht jener Wenigen die Rede. Nun würde das freilich nicht viel besagen, wenn die Decimirung der Gläubigen durch den Antichrist ein fester Bestandteil der eschatologischen Erwartung wäre. Aber das ist keineswegs der Fall, kann es auch gar nicht sein, da ja sonst die Besiegung des Antichristes durch den Messias nicht

mehr viel Zweck haben würde. Und doch muss ich nun eingestehen, dass der strittige Vers auch noch anders übersetzt werden kann, als meine verehrten Gegner und ich bisher gethan. Er kann auch besagen: von den Vielen .... werden in jenen Tagen nur Wenige als Knechte übrig bleiben, ja, diese Übersetzung ist vielleicht sogar wahrscheinlicher, weil man nicht recht einsieht, warum gerade die überlebenden Augenzeugen des Lebens Jesu von Wüste zu Wüste fliehen und die Ankunft des Herrn erwarten sollen. Dann könnte der Vers allerdings überhaupt nicht als Beweis für eine frühzeitige Entstehung unseres Abschnittes verwendet werden; dieselbe ist aber auch durch das oben angeführte schon besser, als es hierdurch möglich wäre, festgestellt.

Denn dass 3, 24. 29, wie Zeller (567) und Harnack (576, 2) annehmen, Bischöfe und Presbyter genannt sind, beweist nichts gegen V. 31 ff., wo allein mit Sicherheit eine alte Quelle angenommen werden kann. Und vermisst letzterer endlich in dieser Schilderung des Antichristen concrete Züge, so fürchte ich, er steht noch zu sehr im Banne der zeitgeschichtlichen Erklärung der Apokalyptik, der wir doch den Abschied geben müssen. Verstehen wir sie vielmehr aus der Tradition, so wundern wir uns nicht mehr über das Fehlen von Hinweisen auf die Zeitgeschichte; hält man doch auch die Schilderungen beispielsweise der Apokalypse des Baruch oder des 4. Buches Esra trotz ihrer mangelnden Frische und Glut nicht für jung. Dass aber unsere Verse auch im einzelnen in den letzten Jahren Nero's denkbar seien, habe ich ausführlich bewiesen (405 ff.) und haben auch Zeller und Harnack nicht bestritten; ich glaube also nach wie vor, dass wir in ihnen eine christliche Apokalypse aus jener Zeit vor uns haben — dass sie the oldest literary monument of Christendom sei, wie Johnson seinen Lesern erzählt, ist mir selbstverständlich nie in den Sinn gekommen.

III. Doch diejenige Frage, um derentwillen das Vorstehende überhaupt erst das Interesse weiterer Kreise in Anspruch nehmen darf, ist nun die: enthält 4, 3 ein ältestes

Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus? Harnack urteilt: die Worte 'e duodecim in manum eius tradetur' sind in ihrer abgerissenen Kürze unverständlich und daher als Unterlage der Kritik überhaupt ungeeignet (714). Ich will dagegen nicht erst einwenden, dass ich sie dazu offenbar gar nicht benutzt habe; denn die Worte sind natürlich auch zu jedem anderen Zweck unbrauchbar, wenn sie nicht feststehen. In der That tritt dafür, wie für diesen ganzen Abschnitt, nur die äthiopische Übersetzung ein, deren drei von Dillmann benutzte Handschriften aber hier zusammenstimmen; die editio Veneta und die damit übereinstimmende slavische Übersetzung beginnen erst bei 6, 1 und auch die Mai'schen Fragmente decken unseren Abschnitt nicht. So wäre es möglich, dass unser Vers, ebenso wie irgend welche andere, corrumpirt ist; aber lässt es sich auch wahrscheinlich machen? Harnack vermutet, dass der Satz sich noch auf die von den Zwölfen gepflanzte Gemeinde bezöge (715) — das wäre bei der Kürze dieser ganzen Schilderung ein sehr auffallender Pleonasmus. Johnson übersetzt nach Anderen: from the twelve it (the plant) shall be given into his hands — aber wer spricht (wenn in der ersten Hälfte die Verfolgung Nero's gemeint ist, von der Zeit dieses), wenn eine zukünftige Verfolgung im zweiten Jahrhundert oder später in Rede steht, von dieser Zeit mit: nach der Zeit der Zwölf? So wird es wohl bei der Erklärung: einer von den Zwölfen wird in seine Hand dahingegeben werden — sein Bewenden haben; aber wer ist damit gemeint? An Paulus denkt wohl nur Johnson, aber ohne zu beweisen, dass er damals zu den Zwölfen gerechnet werden konnte. Ob die Zurückführung der Kirche auf diese einen Judenchristen verrate (ich habe absichtlich nicht gesagt: strengen Judenchristen, wie Harnack schreibt), ist allerdings bei der andauernden Unklarheit über Wesen und Bedeutung des Judenchristentums hier nicht zu entscheiden; dass sie zwischen 64 und 68 ungewöhnlich sei, beweist doch noch nicht ihre Unmöglichkeit. Vielmehr lässt sich vielleicht aus dem gleichzeitigen

Hebräerbrief (vgl. darüber meine Chronologie der paul. Briefe 1893, 276 f.) wenigstens als ähnlich die Beschreibung des christlichen Heils 2, 3 vergleichen: ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη — d. h. nach dem Vorangehenden nicht blos für den Verfasser, sondern auch die Leser, ja wohl die Christen überhaupt.

Aber wenn nun auch an unserer Stelle nicht Paulus gemeint sein kann, warum dann gerade Petrus und nicht Johannes? Auch auf diese Frage glaube ich schon zur Genüge geantwortet zu haben. Sowohl von seinem Ölmartyrium als seiner Verbannung hören wir erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts (über die Johannesacten vgl. jetzt auch Harnack 541 ff.), wahrscheinlich nur auf Grund von ap. Joh. 1, 9 (409 f.). An letztere ist übrigens wohl auch deshalb nicht zu denken, weil dann nicht einzusehen wäre, warum der Verfasser, nachdem er von der Verfolgung oder Vertreibung der Gemeinde geredet, noch einen anderen Ausdruck gewählt hätte.

Also bleibt nur Petrus über und müssen die fraglichen Worte, da wir von anderen so zu beschreibenden Schicksalen desselben schlechterdings nichts wissen, auf sein Martyrium bezogen werden. Dass es „so nebenbei erwähnt" wird (Harnack 715), erklärt sich wiederum aus der Kürze der ganzen Schilderung. Verlegt aber kann es nicht in irgend eine spätere allgemeine Christenverfolgung werden, die Nero redivivus halten soll (Harnack); sondern der lebende Nero ist es, von dem der ganze Vers redet. Freilich scheint dagegen der Anfang zu sprechen: und die Pflanze, die die zwölf Apostel des Geliebten gepflanzt haben, wird er vertreiben — aber dieses Bedenken, das auch Johnson äussert, lässt sich heben. Zwar nicht dadurch, dass man mit Zeller aus ap. Joh. 2, 13 eine Verbreitung der neronischen Verfolgung auch über Kleinasien folgert; denn die drei ersten Capitel der Offenbarung sind nach meiner Ansicht erst unter Domitian entstanden. Wohl aber hatte ich wiederum bereits

an den analogen Fall 1 Thess. 2, 16 erinnert (400, 4), um damit zu sagen: wie Paulus in dem Judenedict des Claudius das Zorngericht über die Juden überhaupt hereinbrechen sah, so konnte auch unser Apokalyptiker erwarten, die Verfolgung der Christen in Rom würde sich auf die ganze Kirche ausdehnen und so das Ende herbeiführen.

Ist diese Deutung von 4, 3 und die früher begründete Datirung des ganzen Abschnittes richtig, dann haben wir aber hier in der That ein ältestes und absolut sicheres Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus. Es sagt uns darüber nichts Neues, aber es bestätigt uns, was wir schon wussten. Denn wahrscheinlich war es ja auch ohne dies, dass Petrus in Rom unter Nero den Märtyrertod erlitten habe — die Erklärung dieser Tradition aus dem Simonroman, die Zeller noch immer festhält, ist für uns Heutige kaum mehr annehmbar (vgl. auch Harnack 244, 2) — sicher wissen wir es erst jetzt.

XVI.

Stellenfehler

in Mandelkern's Veteris Testamenti concordantiae hebraicae,

aufgefunden von

Carl Siegfried.

Bei der lexikalischen Durcharbeitung des Buchstabens Aleph sind mir in Mandelkern's Concordanz eine Anzahl von Stellenfehlern aufgestossen, die die Besitzer dieses vortrefflichen Werkes gewiss gern in ihren Exemplaren verbessern werden, und die auch Herr Mandelkern selbst vielleicht für einen etwaigen Nachtrag der Errata benutzen wird.

Es sind folgende Fälle, die nach den Stichworten leicht zu finden sind:

וַיְאַבֵּד	steht	falsch	Koh. 7, 9	statt	Koh. 7, 7,
וְהַאֲבַדְתִּי	„	„	Jer. 48, 38	„	Jer. 49, 38,
אֵבֶל	„	„	Gen. 28, 41	„	Gen. 27, 41,
וְאוּלָם	„	„	Gen. 28, 29	„	Gen. 28, 19,
אֵין אוֹנִים	„	„	Jes. 40, 28	„	Jes. 40, 29,
אז	„	„	Dt. 4, 21	„	Dt. 4, 41,
וַתַּזְרֵנִי	„	„	2 S. 23, 40	„	2 S. 22, 40,
אֵלַי	„	„	Ez. 32, 20	„	Ez. 32, 21,
אֵימָה	„	„	Jes. 32, 18	„	Jes. 33, 18,
מֵאֵין	„	„	Jer. 32, 34	„	Jer. 32, 43,
בֹּגְדוֹת	„	„	Zef. 2, 4	„	Zef. 3, 4,
נָשִׁים	„	„	Gn. 31, 25	„	Gn. 31, 35,
הָאֵתָנִים	„	„	Micha 1, 2	„	Micha 6, 2,
וְהַאֲכִלְהוּ	„	„	2 K. 22, 27	„	1 K. 22, 27,
מַאֲכָל	„	„	Ps. 42, 12	„	Ps. 44, 12,
בָּאֱלֹהִים	„	„	Ps. 68, 8	„	Ps. 86, 8,
אָלָה	„	„	2 K. 8, 31	„	1 K. 8, 31,
אָלָה	„	„	Ez. 17, 18	„	Ez. 17, 16,
אֻלָם יהוה	„	„	1 Ch. 29, 15	„	2 Ch. 29, 17,
אֱמֶת	„	„	Jes. 49, 14	„	Jes. 59, 14,
בְּאַמְּצוֹ	„	„	Dt. 8, 28	„	Sp. 8, 28,
אֲסֵפָה	„	„	Jer. 24, 22	„	Jes. 24, 22,
אֲסִירָיו	„	„	Jes. 14, 18	„	Jes. 14, 17,
הִתְאַפָּקוּ	„	„	Jes. 64, 15	„	Jes. 63, 15,
בַּהֲמוֹת	„	„	Mi. 5, 8	„	Mi. 5, 7,
אֲבִימֶלֶךְ	„	„	1 S. 18, 16	„	1 Ch. 18, 16,
בֶּזֶק	„	„	Ri. 1, 5	„	Ri. 1, 4,
„	„	„	Ri. 1, 7	„	Ri. 1, 5,
אֻרִי	„	„	1 Ch. 4, 19	„	1 K. 4, 19,
אֲחֻזָּם	„	„	1 Ch. 4, 5	„	1 Ch. 4, 6,
אַחְיוֹ	„	„	2 S. 13, 7	„	1 Ch. 13, 7,
אֲחִיטוּב	„	„	1 S. 4, 3	„	1 S. 14, 3,
„	„	„	1 Ch. 5, 34. 38	„	1 Ch. 5, 37. 38,
אָסְנַת	„	„	Gn. 21, 45	„	Gn. 41, 45,

אֲרוּמָה	steht falsch	Ri. 9, 21	statt	Ri. 9, 41,
אֶשְׁתְּמֹעַ	„ „	1 Ch. 9, 19	„	1 Ch. 4, 19,
אִתַּי	„ „	2 S. 22, 29	„	2 S. 23, 29,
מִתְפַּסֶּסֶת	„ „	Ez. 16, 33	„	Ez. 16, 22,
בּוֹר	„ „	Ex. 21, 31	„	Ex. 21, 33,
„	„ „	1 S. 19, 21	„	1 S. 19, 22,
תַּבְלִיעֵם	„ „	Jer. 10, 25	„	Jes. 10, 25,
אִבָּנֶה	„ „	Gn. 16, 3	„	Gn. 16, 2,
תַּבְנִית (S. 225)	„ „	Jer. 44, 15	„	Jes. 44, 13,
נִבְעַת	„ „	2 Ch. 21, 30	„	1 Ch. 21, 30,
יְבַעֲתֻהוּ	„ „	Hi. 3, 4	„	Hi. 3, 5,

unter בָּא S. 167 fehlt Eccl. 5, 2 (S. 398 unter הַחֲלוֹם steht es).

Noch ist zu bemerken, dass unter אֲבִינָדָב (S. 1350) die Stelle 1 K. 4, 11 fehlt und bei וְאָתָה die Verzszahl zu Dt. 33, 2 im Druck ausgefallen ist. — Das sind lauter Kleinigkeiten; aber um was handelt es sich denn bei einer Concordanz, wenn nicht um Kleinigkeiten?

Anzeigen.

Texts and studies, contributions to biblical and patristical literature, edited by J. Armitage Robinson. Vol. V. No. 1. Apocrypha anecdota, second series, edited by Montague Rhodes James. Cambridge 1897. 8. CII and 174 p.

Als Apocrypha anecdota werden hier nach ausführlichen Einleitungen geboten: 1. Actorum Iohannis a Leucio conscriptorum fragmentum p. 1—25. 2. Acta Thomae (ex Cod. Brit. Mus. Add. 10,073), p. 27—63. 3. Epistolae Pilati et Herodis, p. 65—75. 4. Epistola Tiberii ad Pilatum, p. 77—81. 5. Apocalypsis Baruchi tertia graece, p. 83—102. 5. Testamentum Iobi, p. 103—137. Darauf folgen: Additional notes. 1. Corrections and Notes to First Series, p. 138—143. 2. Leucius and the Gospel of John, p. 144—154. 3. On some recently published Apocryphal writings, p. 154—168, schliesslich ein Index rerum, p. 169—174.

Die Acta Thomae, welche hier geboten werden, sind immer beachtenswert, stehen aber jenen gnostischen Thomas-Acten, welche Max Bonnet vollständig herausgegeben hat (1883), in jeder Hinsicht nach. Diese griechischen Acta treffen meist zusammen mit den äthiopischen „Conflicten der Apostel", herausgegeben von S. C. Malan (1877).

Weder ganz neu, noch bedeutend ist der Briefwechsel des Pilatus und Herodes nebst dem Briefe des Tiberius an Pilatus, Absenker des bekannten Paradosis and Anaphora des Pilatus.

Neu und für die alte Kosmologie wichtig ist dagegen die *Ἀποκάλυψις Βαρούχ*, ganz verschieden von derjenigen, welche A. M. Ceriani 1866 herausgegeben hat, ein 4. Baruch-Buch, dessen Grundlage schon Origenes de princ. II, 3, 6 erwähnt. Auch ein slavisches Seitenstück wird in englischer Übersetzung gegeben.

Nicht neu, aber zum erstenmal ordentlich herausgegeben und interessant ist die *Διαθήκη Ἰώβ*.

Alles aber wird weit übertroffen durch das voranstehende beträchtliche Stück der gnostisch-doketischen Johannes-Acten des Leucius Charinus, von welchen man bisher nur einige Bruchstücke, hauptsächlich aus den Verhandlungen der 2. nicänischen Synode von 787, kannte, herausgegeben von J. C. Thilo (1847), dann von Th. Zahn (Acta Johannis, 1880, S. 219 f.) und erörtert von R. A. Lipsius (Apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. I, 1883, S. 449 f.). Max Bonnet, auf diesem Gebiete so hervorragend, hat dem Verfasser die abweichenden Lesarten der auch in zwei lateinischen Übersetzungen erhaltenen Acta concilii Nicaeni II. aus 5 Hss. in Rom und Turin mitgeteilt. In Wien (Cod. gr. hist. apud Nessel, Pt. III, no. LXIII) befindet sich nun eine *Διήγησις θαυμαστὴ περὶ τὰς πράξεις καὶ ὀπτασίας, ἣν εἶδεν ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ θεολόγος παρὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· πῶς ἐφάνη ἀπ' ἀρχῆς Πέτρον καὶ Ἰάκωβον· καὶ ὅπου διηγεῖται τοῦ σταυροῦ τὸ μυστήριον. εὐλόγησον δέσποτα.* Aus der Unterschrift ermittelt James mit Beihülfe Herm. Usener's den 10. August 1324 für die Vollendung der Handschrift. Von dieser Schrift, welche die beiden Hauptbruchstücke des Concilium Nic. II. und anderweitig Mitgeteiltes in einem grösseren Zusammenhange enthält, nahm Prof. Robinson 1894 eine Abschrift vor, welche der Verfasser an Max Bonnet sandte und mit dessen wie mit Robinson's, auch Th. Zahn's Beirat jetzt veröffentlicht. Johannes als geliebter Jünger (c. 4 p. 6, 8) giebt hier eine Erzählung, welche von der Berufung der beiden

ersten Jüngerpaare Mt. 4, 18 f. Mc. 1, 16 f. bis zu Jesu Heimgang fortschreitet. In diesen Zusammenhang reiht sich auch ein die auffallende Angabe des Clemens Alex. (Adumbratt. in 1 Ioan. I, 1) über die Leiblichkeit Jesu, und was Augustinus epi. 237 (253) aus einem von den Priscillianisten gebrauchten Hymnus mitteilt. Ausserdem wird der Inhalt bestätigt durch die Angaben des Photius (Bibl. cod. 114) über *περίοδοι Ἰωάννου* und anderer Apostel von Leucius Charinus.

James mit seinen Ratgebern bietet einen einigermassen lesbaren Text, wird aber selbst nicht meinen, immer das Rechte getroffen und alle Verderbnisse geheilt zu haben. Gleich anfangs c. 1 hätte der überlieferte Text nicht geändert werden sollen. Die aus dem Tode erweckte Drusiana bringt die Anwesenden in Verwirrung durch ihre Aussage, in dem Grabe sei ihr der Herr erschienen als Johannes und als Jüngling. *Ἠπορημένων οὖν αὐτῶν καὶ τρόπον τινὰ μηδέπω ἐστηριγμένων τῇ πίστει, βεβαίως φέρων ὁ Ἰωάννης εἶπεν.* Johannes, der Einzige, welchen der Herr des höheren Verständnisses gewürdigt hat (c. 13 p. 18, 4. c. 15 p. 22, 5), kann die Aussage, welche die Anderen in Verwirrung bringt, fest ertragen, ist der einzige Starke unter den Schwachen. Da braucht man weder mit Bonnet *βαραίως* (*βαρέως*) für *βεβαίως*, noch mit James *φέρειν* für *φέρων* zu setzen. C. 3 sehen Johannes, Jacobus und Petrus an dem Herrn *φῶς τοιοῦτον, ὁποῖον οὐκ ἐστὶν δυνατὸν ἀνθρώπῳ* (l. *ἀνθρώπων*) *χρώμενον λόγῳ φθαρτῷ ἐκφέρειν οἷον ἦν.* James schlägt *χρωμένῳ* vor, aber vergleicht selbst Petri apocal. 3 *ὁποῖον οὐδέποτε ὀφθαλμὸς ἀνθρώπου εἶδεν.* C. 6 p. 8, 5. 6 wird nur ein Buchstabe zu ändern sein: *ἀπὸ* (l. *ὑπὸ*) *τὸ ἱμάτιον ἐντυλιξάμενος*, in dem Hymnus c. 11 p. 10, 21 nur der Accent: *ἐφ᾽ ᾧ δὲ εὐχαριστοῦμεν λόγῶ* (l. *λόγῳ*, weder mit James *λέγω*, noch mit Robinson *λέγει*). Ebdas. p. 12, 10 *τῷ* (*τὸ* richtig James) *δὲ ὅλων* (*ὅλον* James) *ὦ* (l. *Ω*) *χωρεύειν* (*χορεύειν* richtig James) *ὑπάρχει.* Bonnet schlug vor: *τῷ δὲ ὅλῳ ἄνω* (was auf *ΑΩ* führen würde) *χορεύειν ὑπάρχει.* In dem auch von dem Conc. Nic. II erhaltenen Stücke p. 16, 5. 6 sagt Jesus: *καὶ ὅτε τῇ ἀροῦβα* (*τῷ ἀρουβάτῳ* conc. Nic. II codd. 4, *τῷ σταυρῷ* eiusdem cod. 1, *τὸ ἄρον ἐβοᾶτο* eiusdem unus cod. corr. et lat. uterque) *ἐκρεμάσθη, ὥρας ἕκτης ἡμερινῆς σκότος ἐφ᾽ ὅλης τῆς γῆς ἐγένετο.* James hält für ursprünglich *τῃ στρουβάτῳ* (*σταυροῦ βάτῳ*) und stützt sich (p. XXIII sq.) auf die Ausbeutung der mosaischen *βάτος* bei den Doketen des Hippolytus Elench. VIII, 9. Allein mit dem Kreuze haben selbst diese

Doketen den feurigen Dornbusch Exod. 3, 2 sq. nicht in Verbindung gebracht. Ich finde hier, wohl aus dem alten Hebräer-Evangelium, die עֲרוּבְתָא, vespera sabbati, dies Veneris, die παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον (Marc. 15, 42), in deren 6. Stunde τὸ σκότος ἐγένετο ἐφ᾽ ὅλην τὴν γῆν (Marc. 15, 33). Gefeiert wird c. 13 p. 18, 10 sq. der wahre Stauros, welcher hier, wie bei den Valentinianern, auch als der Horos erscheint: διορισμὸς πάντων ἐστὶν καὶ τῶν πεπηγμένων ἐξ ἀνεδράστων ἀνάγγη βιάβα καὶ ἁρμονία σοφίας· σοφία δὲ οὖσα ἐναρμονία. Nahe liegt es, ἀναγγη auf ἀνάγκη (Rob., Zahn), aber auch auf ἀναγωγὴ (James, Rob.), βιάβα auf βιαία (Rob.) zurückzuführen. Sollte aber nicht nach ἀνεδράστων ein Komma, ebenso nach σοφίας zu setzen sein? Mit ἐναρμονία (wofür James passend setzt ἐν ἁρμονίᾳ) wird der Satz abschliessen, dann ein neuer Satz beginnen mit ὑπάρχουσιν δεξιοὶ καὶ ἀριστεροί κτλ. Vorher schlage ich vor: διορισμὸς πάντων ἐστὶν καὶ τῶν πεπηγμένων ἐξ ἀνεδράστων, ἀναγωγὴ (der valentinianische Horos oder Stauros auch μεταγωγεὺς bei Irenaeus adv. haer. I, 3, 1) βιασμοῦ (redhibitio violentiae) καὶ ἁρμονία σοφίας, σοφία δὲ οὖσα ἐν ἁρμονίᾳ. Der Stauros die aus der Störung ihres Falles wiederhergestellte Sophia? James vermutet ἀναγωγὴ καὶ βάσις. Dann l. 17 sq.: οὗτος οὖν ὁ σταυρὸς ὁ διαπηξάμενος τὰ πάντα λόγῳ καὶ διορισάμενος τὰ ἀπὸ γενέσεως καὶ κατωτέρω, εἶτα καὶ εἰς πάντα πηγάσας. James ändert am Schluss εἰς [ἓν] πάντα πήξας (vgl. p. XXIV), hätte aber nur einen Accent ändern sollen: εἷς πάντα πηγάσας. Der wahre Stauros (oder Horos) liess Alles quellen, ist die Quelle des Alls.

C. 13 p. 16, 14 sq. vermutet James den Ausfall eines gleichgestaltigen Haufens um das Kreuz neben einem nicht gleichgestaltigen Haufen in dem Kreuze. Eine Lücke ist nicht anzuerkennen. In dem Lichtkreuze ist wohl Gleichgestaltigkeit (καὶ ἐν ἑαυτῷ ἦν μορφὴ μία καὶ ἰδέα μία). Aber die in dem Lichtkreuze haben noch nicht μίαν μορφὴν und sind verschieden von dem Haufen um das Holzkreuz, welches wohl gleichgestaltig ist, aber niederer Art, c. 14 p. 20, 4 sq.: ὁ δὲ περὶ τὸν σταυρὸν μονοειδὴς ὄχλος ἡ κατωτικὴ φύσις ὑπάρχει. καὶ οὓς ὁρᾷς ἐν τῷ σταυρῷ (in dem Lichtkreuze), εἰ καὶ μίαν μορφὴν οὐκ ἔχουσιν, οὐδέπω τὸ πᾶν τοῦ κατελθόντος (vgl. Joh. 3, 13. Eph. 4, 9) συνελήφθη μέλος, ὅταν δὲ ἀναληφθῇ ἄνοι φύσις (l. ἡ ἄνω φύσις) κτλ. Eine Lücke kann ich hier nicht finden, wo Johannes den Herrn über dem Lichtkreuze (innerlich) schaut (ἑώρων σχῆμα μὴ ἔχοντα, ἀλλά

τινα φωνήν). Über dem Lichtkreuze der Herr ohne Gestalt, aber hörbar, in dem Lichtkreuze wohl Gleichgestaltigkeit, aber an den Zugehörigen noch nicht durchgeführt. Um das Holzkreuz Gleichgestaltigkeit, aber niederer Art. So ist wohl alles in Ordnung.

Es ist sehr zu erwägen, wenn James (p. XI) den mit Lucas verwechselten Leucius schon in dem Fragmentum Muratorianum lin. 37—39 hinsichtlich der Passio Petri und der Reise des Paulus nach Spanien findet. Die Leucius-Schrift reicht nach ihrer schriftlichen oder mündlichen Grundlage in ein sehr hohes Altertum zurück und bezeugt einen Doketismus, gegen welchen die Johannes-Briefe und das Johannes-Evangelium (1, 14) gerichtet sind. War nun die von Leucius vertretene Ansicht von einem Scheinleibe Christi bereits aufgetaucht, so begreift man den Nachdruck, mit welchem 1 Joh. 4, 2. 3. 2 Joh. 7 das Bekenntnis Jesu Christi als im Fleische gekommen geltend macht, und Joh. 1, 14 den Logos Fleisch geworden sein lässt. Sollten dagegen die Briefe und das Evangelium Johannis dem Leucius schon bekannt gewesen sein, so würde er sich gegen diese Schriften in einen schneidenden Widerspruch gesetzt haben. Schon nach dem, was vor James über die Acta Johannis des Leucius bekannt war, hat P. Corssen in der sofort zu besprechenden Schrift (S. 118 f.) dem Leucius die Bekanntschaft mit dem Evangelium (und den Briefen) des Johannes abgesprochen, was James, bei reicherer Kenntnis der Leucius-Schrift, entschieden bestreitet (p. 144—154). A. H.

Peter Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack, XV. Band, Heft 1]. Leipzig 1896. 8. V und 138 S.

Corssen's Behandlung der „monarchianischen" Argumenta zu den kanonischen Evangelien ist schon oben besprochen in dem Aufsatze: „Altchristliche Prolegomena zu den kanonischen Evangelien" (S. 432—454). Derselbe behandelt aber nicht blos den Text, Zeit und Verfasser, die „monarchianische" Tendenz dieser Prologe (S. 1—38), welchen er, hier keineswegs überzeugend, eine versteckte Polemik gegen das Johannes-Evangelium zuschreibt, sondern er verfolgt auch die Spuren allmählicher Entwickelung des Monarchianismus (S. 39—46), indem er eine Vor-

stufe behauptet, welche von dem Johannes-Evangelium noch nichts wissen wollte (S. 43). Dann behandelt er die Aloger (S. 47—62), die Bedeutung der Prologe für die Geschichte des Kanons (S. 63—72), versucht in dankenswerter Weise eine Herstellung der von Hieronymus u. A. bezeugten Historia ecclesiastica über den Apostel Johannes (S. 73—91), in welcher er das Argumentum euangelii secundum Iohannem schon benutzt findet. Dass die s. g. Aloger von vornherein auch die Johannes-Apokalypse verworfen hätten, dass der römische Presbyter Cajus mit seiner Verwerfung dieses Buches nur früher Ausgesprochenes wiederholt" habe (S. 55), ist eine Behauptung, welche ich in dieser Zeitschrift (1889. III, S. 330 f.) mit Gründen bestritten habe, welche Corssen nicht einmal berücksichtigt hat. Das Verhältnis des (monarchianischen) Prologs zum Johannes-Evangelium wird (S. 92—162) so bestimmt, dass die Vorstellung von der Jungfräulichkeit des Johannes und die Erzählung von seiner Selbstbestattung auf Leucius zurückgehe.

Die Tradition über die Entstehung des Evangeliums Johannes wird (S. 103—117) so behandelt, dass ich das, was ich seit mehr als in einem Menschenalter, zuletzt gegen Th. Zahn (in dieser Zeitschrift 1891. II, S. 164 f.), verfochten habe, hier thatsächlich anerkannt finde, nämlich dass Papias weder das Lucas- noch das Johannes-Evangelium erwähnt hat.

Dagegen auch für mich neu ist die Ausführung über Leucius' Verhältnis zu den johanneischen Schriften (S. 118—134). Die Anklänge des Leucius an das Johannes-Evangelium sollen keine Abhängigkeit jener von diesen beweisen. Der 1. Johannes-Brief soll den Doketismus, welchen Leucius vorträgt, scharf bekämpfen. In dem Johannes-Evangelium findet Corssen (S. 131) „einen scharfen Protest aus dem Munde des Apostels Johannes gegen eben die Lehre, die derselbe Apostel Johannes in den Acten [des Leucius] vorträgt". Ihm ist es daher nicht zweifelhaft, dass der Verfasser des [4.] Evangeliums, wenn nicht das Werk des Leucius selbst, so doch die Traditionen vor sich hatte, die Leucius auch nicht geschaffen, sondern vorgefunden und nur ausgestaltet habe.

Hat nun James in der oben besprochenen Schrift diese kühne Behauptung widerlegt? Ich glaube kaum, dass seine Zusammenstellung beiderseitiger Aussprüche Unbefangene überzeugen wird. Allerdings sagt Jesus bei Leucius c. 4 p. 6, 17: *Ἰωάννη, μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστὸς καὶ μὴ περίεργος*, Ev. Joh. 20, 27 zu Thomas: *μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός.*

Allein bei Leucius c. 15 p. 20, 23 sq. sagt Jesus zu Johannes: ἀκούεις με παθόντα, καὶ οὐκ ἔπαθον . . . νυγέντα, καὶ οὐκ ἐπλήγην . . . αἷμα ἐξ ἐμοῦ ῥεύσαντα, καὶ οὐκ ἔρευσεν. Kann, wer so schreibt, den Lanzenstich nebst dem Ausfliessen von Blut und Wasser Ev. Joh. 19, 34 als einen wirklichen Vorgang, erzählt von dem Augenzeugen Johannes, gekannt haben? Schon früher bekannt war, was der Herr bei Leucius c. 12 p. 16, 18 sq. zu Johannes sagt: Ἰωάννη, τῷ κάτω ὄχλῳ ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι καὶ λόγχαις (also nicht mit einer einzigen Lanze) νύσσομαι καὶ καλάμοις (Petri evg. fragm. v. 9 ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν), καὶ ὄξος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι. Vgl. Petri evg. fragm. 16 καί τις αὐτῶν εἶπεν Ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους. Barnab. epi c. 7 σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ . . . τὴν σάρκα μου μέλλετε ποτίζειν χολὴν μετὰ ὄξους. Treffend vergleicht Corssen (S. 128) noch Pseudo-Cyprian. de montibus Sina et Sion c. 8: in ipsa passione . . . Iudaei inridentes de harundine caput ei quassabant. James (p. 153) kann die Möglichkeit nicht leugnen, dass dieser Zug aus einer Schrift, wie das Petrus-Evangelium, stamme, hält sich aber an die kanonische Grundlage von Matth. 27, 30. Mc. 15, 19. Die grelle Abweichung des Leucius, welcher während der Kreuzigung den Johannes auf dem Ölberge den nicht sichtbaren, aber hörbaren Herrn vernehmen lässt, von dem Johannes-Evangelium 19, 25 f., wo Johannes an dem Kreuze Jesu steht, kann James (p. 149) nicht besser erklären, als so, dass Leucius nach der exoterischen Darstellung des Apostels Johannes eine esoterische geben wollte. Es bleibt dabei, dass Leucius von dem Johannes-Evangelium in dieser Hinsicht keine Kenntnis verrät, wie er denn in seiner ganzen Übersicht über das Leben Jesu lediglich die synoptische Grundlage festhält. Die von Mt. 27, 48. Mc. 15, 33. Luc. 23, 44 und dem Petrus-Evangelium fragm. v. 15 bezeugte Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung hält auch Leucius c. 12 p. 16, 6 sq. noch fest, lässt aber auf dem Ölberge dem Johannes den σταυρὸν φωτὸς gezeigt werden. Das Johannes-Evangelium nimmt dem Kreuze Jesu die Sonnenfinsternis, macht das Kreuz von Golgatha zu einem Lichtkreuze.

Corssen darf seine Ansicht durch vollständigere Kenntnis der Leucius-Schrift bestätigt finden.

A. H.

Harres Lietzmann, Der Menschensohn. Ein Beitrag zu der Neutestamentlichen Theologie. Freiburg i. B. und Leipzig 1896. 8. VIII und 195 S.

Der Stammvater des theologischen Rationalismus H. E. G. Paulus liess Jesum, um das „Ich“ zu vermeiden, sich nach morgenländischer Art in der 3. Person als „diesen Menschen hier“ *τὸν υἱὸν τοῦ ἀρθρώπου* genannt haben. Diese Ansicht trat gänzlich zurück seit dem Leben Jesu von D. F. Strauss (1835), bis sie durch C. B. E. Uloth (Godgelaarde Bijdragen 1862, p. 467 sq.) erneuert ward. Auf dieser Grundlage schritt weiter fort B. D. Eerdmans (Theol. Tijdschrift 1894, p. 153—176), vollends Arnold Meyer (Jesu Muttersprache, 1896. S. 91—101. 140—149), dessen betreffende Ansicht die kurze Anzeige (in dieser Zeitschrift 1896. IV, S. 638 f.) nicht berücksichtigen konnte. Auch Lietzmann schlägt diesen Weg ein mit der Bemerkung (S. 1, Anm. 2): „Es ging den Rationalisten in dieser Hinsicht ebenso wie bei vielen anderen Fragen: ihre Resultate kamen ein Jahrhundert zu früh in die Welt, bevor das historische Verständnis erwacht war, welches dieselben richtig benutzen lehrte.“

Die Einleitung (S. 1—29) verfolgt zuerst die Erklärungen des Ausdruckes aus dem Griechischen von D. F. Strauss (1835) bis G. Schnedermann (1895) und stellt als allgemein anerkanntes Resultat die messianische Bedeutung der Formel dar. Lietzmann wendet (S. 25) ein: „Hat denn Jesus überhaupt *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gesagt? Hat er denn griechisch gesprochen? — Nein, aramäisch .... Folglich ist jeder Versuch, zum Verständnis der Reden Jesu der griechischen Sprache einen tieferen Sinn durch sprachliche Analyse entlocken zu wollen, methodisch absolut unzulässig, und die ganze auf diese Frage verwendete Mühe ist unfruchtbar gewesen.“ Die richtige Fragestellung ist allerdings: „Welches aramäische Wort ist durch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wiedergegeben, und was heisst, welchen Gebrauch hat dieses Wort in der Muttersprache Jesu?“ Die Erklärung aus dem Aramäischen, welche auch J. Wellhausen (Israelit. u. jüd. Geschichte, 1894, S. 312, Anm. 1) vertritt, geht zurück auf בר אנשא oder ברנש, was aber nach dem Sprachgebrauche nur „Mensch“, unser „Menschenkind“, ja „jemand“ heissen würde. Das griechische *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, was einen Einzigen, ja Einzigartigen bezeichnen soll, würde keine richtige Wiedergabe sein. Es ist also methodisch, wenn Lietzmann beide Formeln, die aramäische und die griechische,

jede für sich verfolgt, um schliesslich „zu den Evangelien zurückzukehren und die gewonnenen Resultate für die Beurteilung der historischen Person Jesu selbst, sowie für die Entstehungsgeschichte dieser Berichte" zu verwerten.

Also Cap 2 'Menschensohn' im Aramäischen (S. 30—50). Wir werden belehrt, dass ברנשא in der galiläischen Mundart des Evangeliarium Hierosolymitanum und sonst das einzige Wort für 'Mensch' ist, dass also ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier wiedergegeben wird durch ברה דברנשא, eigentlich: Sohn des Menschensohnes, oder ברה דגברא, Sohn des Mannes. Vollends aus dem ganz abgeschliffenen ברנש, jemand, kann allerdings der einzigartige „Sohn des Menschen" nicht hergeleitet werden. Aber Lietzmann, welcher (S. 29) als einen „Mangel, an welchem alle bisherigen Bearbeitungen leiden", „die zu geringe Berücksichtigung der ausserkanonischen christlichen Litteratur" rügt, hat selbst nicht die geringste Rücksicht genommen auf das semitische Evangelium der Urgemeinde. Hieronymus de vir. illustr. c. 2 berichtet, dass in dem Evangelium secundum Hebraeos, welches er griechisch und lateinisch übersetzte, der Auferstandene zu seinem Bruder Jacobus sagt: „Frater mi, comede panem, quia recurrexit filius hominis a dormientibus." In dem Hebräer-Evangelium kann doch nicht ein Wort (etwa ברנש) gestanden haben, was Hieronymus besser mit 'aliquis' übersetzt hätte: „weil auferstanden ist jemand von den Schlafenden".

Cap. 3: 'Menschensohn' im Griechischen (S. 51—80) soll für diejenigen, welche Cap. 2 nicht überzeugt hat, „doppelte Beweiskraft" besitzen. Paulus und der Verfasser des Barnabas-Briefes sollen den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Selbstbezeichnung Jesu und Messias-Titel (was doch nach Matth. 16, 13 f. keineswegs unmittelbar zusammenfällt) noch gar nicht gekannt haben. „Die paulinischen Briefe bezeichnen Jesus nie als den 'Menschensohn': sie kennen ihn nur als υἱὸς θεοῦ und υἱὸς Δαβίδ" (S. 56). Aber auch die Evangelien bezeichnen Jesum nirgends als den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern lassen ihn nur sich selbst so bezeichnen, aber niemals als „der Sohn des Menschen", sondern nur als „der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Matth. 16, 16) oder als der Christus (Marc. 8, 29. Luc. 9, 20) anerkannt zu werden verlangen. Erst Stephanus sieht Apg. 7, 56 τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου zur Rechten Gottes. Hegesippus (bei Eusebius K.G. II, 23, 13) lässt den Jacobus bekennen περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Auf die Thatsache, „dass dem ältesten, der Zeit Jesu am nächsten stehenden Zeugen, dem Apostel Paulus", die Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου „schlechter-

dings unbekannt" ist, soll „nicht genug Nachdruck gelegt werden" können, „zumal sich absolut kein Grund ersinnen lässt, der den Apostel zur Verschweigung dieser Bezeichnung sollte veranlasst haben. Im Gegenteil konnte ihm nichts erwünschter sein als eine derartige Selbstbezeichnung Jesu, wenn er 1 Kor. 15, 45. 47 den Herrn δεύτερος ἄνθρωπος und ἔσχατος Ἀδάμ nennt" (S. 85 f.). Verschwiegen hat Paulus in dieser Hinsicht nichts, weil er Worte Jesu mit dieser Selbstbezeichnung nirgends anführt. Und wie hätte er nur schreiben können 1 Kor. 15, 47: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξ οὐρανοῦ! Die Grundlage der Selbstbezeichnung Jesu (nach Dan. 7, 13 LXX καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο) hält Paulus fest in dem δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Aber für seinen Lehrbegriff diese Selbstbezeichnung Jesu zu wählen, hatte er nicht die geringste Veranlassung, da ihm Christus nur nach seiner irdischen Erscheinung als Zweiter (Adam oder Mensch) galt, nach seinem vorirdischen Sein in Gottesgestalt und Gottgleichheit (Phil. 2, 6) vielmehr als Erster. In jener Hinsicht genügte vollkommen der ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (σαρκὸς ἁμαρτίας Röm. 8, 3) Gekommene, ὡς ἄνθρωπος Erfundene (Phil. 2, 7. 8). Die Präexistenz, zu welcher der Ausdruck „des Menschen Sohn" wenig passt, lehrt auch der Apokalyptiker Johannes (3, 14), welcher gleichfalls die danielische Grundlage festhält, indem er 1, 13. 14, 14 sieht ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου. Wie kann Lietzmann (S. 56) behaupten: „Wäre dem Verfasser υἱὸς ἀνθρώπου als messianische Bezeichnung [nein Selbstbezeichnung, in welcher die Messianität noch verhüllt ist] Jesu bekannt gewesen, so hätte er schreiben müssen: εἶδον τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου!" Nicht Unbekanntschaft mit jener Selbstbezeichnung Jesu, sondern Beseitigung derselben wegen ihres Missverhältnisses zu der Präexistenzlehre zeigt auch der Brief des Barnabas (c. 12 p. 38, 10. 11 m. 2. Ausg. ἴδε πάλιν Ἰησοῦς οὐχ ὁ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς), bei welchem Lietzmann wohl auch meine Vergleichung des Petrus-Evangeliums (in dieser Zeitschrift 1893, Bd. II, Heft 2, S. 232, 3. S. 241) hätte berücksichtigen können. Er sagt (S. 58) selbst, dass man in dem Barnabas-Briefe wohl an eine Polemik gegen jene Bezeichnung denken könnte, wovon er nur in dem Texte keine Spur findet, aber bei Vergleichung des Petrus-Evangeliums am Ende doch finden wird.

Cap. 4. 'Menschensohn' in der Verkündigung Jesu und bei den Synoptikern (S. 81—95) behauptet geradezu die Unechtheit der Selbstbezeichnung Jesu als בר נשא, was ich insofern zugebe, als Jesus sich von dem כבר אנש Dan. 7, 13 nicht so weit entfernt haben wird. Auch die vorkanonische evangelische Überlieferung soll gegen die Formel zeugen, ja die kanonischen Evangelien selbst. Ganz scharfsinnig, aber mich nicht überzeugend. Der erste Zeuge der Formel soll Marcion sein (S. 61. 91. 95). Für die Bildung des Ausdruckes erkennt Lietzmann (S. 93) Dan. 7, 13 als die schöpferische Stelle an (warum nicht schon für Jesum?). Den Ursprung vermutet er in christlichen Apokalypsen. Aus einer ausgebildeten apokalyptischen Redeweise sei dann die Übertragung in Herrenreden der Evangelien erfolgt.

Es ist immer verdienstlich, auch einen nicht zum Ziele führenden Weg zu versuchen, wenn es, wie hier, mit Gründlichkeit und Sorgfalt geschieht. An Anregungen ist diese Schrift reich genug, manches ist auch belehrend.

A. H.

Theologischer Jahresbericht, unter Mitwirkung von Böhringer, Dreyer, Ehlers, Everling, Furrer, Hasenclever, Kind, Kohlschmidt, Lösche, Lüdemann, Marbach, Mayer, Plöthner, Siegfried, Spitta, Sulze, Troeltsch, Werner, Woltersdorf herausgegeben von H. Holtzmann, G. Krüger. Fünfzehnter Band, enthaltend die Litteratur des Jahres 1895. Braunschweig 1896. 8. S. 616.

Der von B. Pünjer begründete, nach dessen Tode von R. A. Lipsius († 19. August 1892) herausgegebene Theologische Jahresbericht hat jetzt zwei Herausgeber und ausser diesen Consuln nicht weniger als 17 Mitarbeiter. Das Unternehmen hat sich auf alle Fälle sachlich bewährt und in aller Ungunst der Zeit seine Haltung bewahrt. Leider fehlt in dem für diese Zeitschrift eingesandten Exemplar selbst ein Inhaltsverzeichnis, so dass ich nichts Überflüssiges zu thun meine, wenn ich die einzelnen Gebiete und ihre Bearbeiter angebe.

I. Exegetische Theologie. 1. Litteratur zum Alten Testament bearbeitet von C. Siegfried, welchem nicht leicht irgend eine Erscheinung auf diesem Gebiete entgeht (S. 1—96). 2. Litteratur zum Neuen Testament bearbeitet von H. Holtz-

mann, welcher stets auf litterarische Vollständigkeit gehalten hat (S. 97—150). II. Historische Theologie. 1. Kirchengeschichte bis zum Nicänum bearbeitet von H. Lüdemann, dessen freimütige Urteile ich auch in diesem Bande nirgends unsachlich finden kann, welchen ich übrigens auch auf meine Arbeiten in der Berliner philologischen Wochenschrift aufmerksam machen möchte (S. 151—172). 2. Kirchengeschichte vom Nicänum bis zum Mittelalter mit Einschluss der byzantinisch-orientalischen Litteratur bearbeitet von G. Krüger, welcher seine Sorgfalt in Litteratur-Angaben auch hier beweist (S. 173 bis 198). 3. Kirchengeschichte des Mittelalters mit Ausschluss der byzantinischen Litteratur bearbeitet von Paul Böhringer (S. 199—229). 4. Kirchengeschichte vom Beginn der Reformation bis 1648 bearbeitet von Georg Loesche, welcher seine Bekanntschaft auf diesem Gebiete auch durch das gründliche Werk über Johannes Matthesius (1895) bewiesen hat (S. 230—274). 5. Kirchengeschichte von 1648 an und Allgemeines von August Werner (S. 275—301). 6. Interconfessionelles bearbeitet von Oscar Kohlschmidt, A. Die innerkatholische Entwickelung (S. 302—326). B. Die protestantische Gegenwart (S. 327—347). 7. Religionsgeschichte bearbeitet von K. Furrer (S. 348—358[1]). III. Systematische Theologie. 1. Encyclopädie und Apologetik bearbeitet von E. W. Mayer (S. 359—375). 2. Religionsphilosophie und theologische Principienlehre bearbeitet von E. Troeltsch (S. 376—425). 3. Dogmatik bearbeitet von E. Sulze (S. 426 bis 454). 4. Ethik bearbeitet von O. Dreyer (S. 455—473). IV. Praktische Theologie. 1. Homiletik und Katechetik bearbeitet von F. Marbach (S. 475—495). 2. Pastoraltheologie von Ehlers (S. 496—511). 3. Kirchenrecht und Kirchenverfassung höchst sorgfältig bearbeitet von Th. Woltersdorf (S. 512—547). 4. Kirchliches Vereinswesen und Christliche Liebesthätigkeit von Aug. Kind (S. 548—575). 5. Predigt und Erbauungslitteratur von Otto Everling (S. 576—595). 5. Kirchliche Kunst bearbeitet von A. Hasenclever (S. 596 bis 607). 6. Liturgik bearbeitet von F. Spitta (S. 608—616).

Solche Übersicht, welche vielleicht noch nachgeliefert wird, mag hier genügen. Vollständigkeit ist ernstlich angestrebt.

A. H.

Erwiderung.

Auf Herrn Prof. Stade's Artikel „Lic. Dr. W. Staerk's Erklärung. Ein Beitrag zu den literarischen Sitten unserer Tage“ (ZatW. 1897, I) habe ich kurz folgendes zu erwidern:

1) Herr Prof. St. war so ausserordentlich loyal, mich von 1894—1896 in völliger Unkenntnis über die alberne Deutung der incriminirten Bemerkung in dem Referate über Smend's At. Rel.-Gesch. (in dieser Zeitschrift 1894. II, S. 305) seitens „vieler Fachgenossen“ zu lassen, um mir dann plötzlich, als ich mich zufällig an ihn wegen Aufnahme eines Artikels (die Gottlosen in den Psalmen, Theol. Stud. u. Kr. 1897, Heft III) wandte, durch die Blume den Vorwurf unaufrichtiger Handlungsweise zu machen!

2) Herr Prof. St., der auch jetzt noch beteuert, dass er selbst nicht an jene Deutung meiner Worte geglaubt habe und glaube, war so loyal, mir, als ich mit aller Energie jener Meinung der „vielen Fachgenossen“ entgegentrat, in einem Tone erschreckender Anmassung und Überhebung zu dictiren, was mir, dem „jungen Manne“, in Recensionen zu schreiben zukomme, was nicht!

3) Herr Prof. St. war so loyal, da, wo es sich um die Wiederherstellung persönlicher, durch albernen Parteiklatsch getrübter Beziehungen und um den guten Ruf eines Mannes handelte, „keine Zeit für die Lectüre überflüssiger Briefe“ zu haben!

Und wer noch an Herrn Prof. St.'s Loyalität zweifelt, der lese den famosen Anfang seiner Erwiderung, wo der von mir erhobene Vorwurf der „unehrlichen Kampfesweise“ zunächst darauf gegründet wird, dass er mich als Mitarbeiter ausgeschlossen habe und dann erst darauf, dass er meinen Brief nicht angenommen habe! Warum auch nicht? Wird doch der Gegner auf diese Weise gleich zu Anfang persönlich verdächtig und seine Handlungsweise als Ausfluss kleinlicher Rachsucht dargestellt!

Und wer noch daran zweifelt, dass Herr Prof. St. ganz besonders geeignet ist, unbescheidene junge Männer als censor morum zurechtzuweisen, der lese nach in seiner Erwiderung, wie taktvoll er sich gegen den fast 75jährigen Herausgeber dieser

Zeitschrift benimmt! Und solch ein Mann entrüstet sich, wenn man ihm nach dem Grundsatz: „auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil“ entgegentritt!

Difficile est satiram non scribere!

Halensee. W. Staerk.

Bemerkung des Herausgebers.

Infolge meiner Anzeige der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. I. II. in dieser Zeitschrift XL, 2, S. 318 f. schreibt mir Herr Prof. D. J. Haussleiter in Greifswald, dass die Stelle über F. C. Baur's „rationalistischen Bankerott“ in dem Erklärungsversuche der Entstehung des Christentums inhaltlich nicht von ihm, sondern von dem ursprünglichen Verfasser des Artikels, dem verstorbenen Heinr. Schmidt in Erlangen herrührt. Dass J. Haussleiter sonst manches gemildert hat, glaube ich gern.

A. H.

Ein Vorschlag zu Tacitus Ann. XV, 44.

Von Nero's Verfolgung der Christen in Rom schreibt Tacitus nach dem überlieferten Texte: igitur primum correpti qui fatebantur [incendii crimen]. deinde indicio eorum multitudo ingens haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis coniuncti [perperam edd.: convicti] sunt, et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti [lege: contexti] laniatu canum interirent, aut crucibus affixi aut flammandi [lege: flammabundi] ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur.

A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVII.

Der Verkehr des Paulus mit der Gemeinde zu Korinth.

Von

Karl König,

Pfarrer in Urspringen, Rhön (Grossherzogt. S.-Weimar-Eisenach).

Der einfachste Ausweg, aus dem ganzen Hypothesenlabyrinthe der Korintherbriefe herauszukommen, ist gewiss der, sie und mit ihnen alle Paulusbriefe für Falsificate zu erklären. Wenigstens ist es dann wertlos, an der Entzifferung der Rätsel, vor die die Korintherbriefe den Kritiker stellen, sich abzumühen. Man könnte, wie Steck[1]), sozusagen mit einem „Gott sei Dank, dass ich so weit bin", all das hinter sich legen.

Wem aber dieser Weg verschlossen ist, einfach weil ihm Falsificate mit der Naturfarbe[2]) der Korintherbriefe und insonderheit der Capitel 2 Kor. 10—13 in das Gebiet der „psychologischen Unmöglichkeiten"[3]) gehören, der sieht sich immer von neuem genötigt, die Dunkelheiten der Briefe — und sollte es auch nur mit Hülfe einer neuen Hypothese möglich sein — zu lichten zu suchen. In dieser Hinsicht

---

[1]) Vgl. Prot. Kchztg. 1895, 180.

[2]) Schmiedel, Hand-Commentar, 2. Aufl., Einl. I, 8.

[3]) Cramer, Nieuwe bijdragen door Cramer en Lamers, 8e deel, 4e stuk: De philippica van Paulus tegen de gemeente van Korinthe (2 Kor. 10—13) S. 128—130.

ein Beitrag zu sein, ist der Zweck der folgenden Untersuchungen über den Verkehr des Paulus mit der Gemeinde zu Korinth.

Durch dieselben wird allerdings die Zahl der Hypothesen um eine neue vermehrt; eine neue jedoch nur in relativem Sinne, insofern sie in ihren Einzelheiten die mannigfachsten Berührungs- und Stützpunkte in bereits vorliegenden Hypothesen hat, aber in der zeitlichen, sachlichen und psychologischen Combination der Einzelheiten des öfteren eigene Wege geht. Die Genesis derselben — dies hier zu erwähnen, glaube ich meinem verewigten Lehrer schuldig zu sein — liegt Jahre zurück. Ich hatte bei Lipsius Korintherbriefe gehört, und der Streitpunkt der Zwischenreise des Paulus und des Viercapitelbriefes, ob dieser durch jene veranlasst wäre, wie Lipsius damals wollte, oder ob sie nichts mit einander zu schaffen hätten, wie Schmiedel es in Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, unter „Korinther" vertrat, interessirte mich. Ich behandelte diesen einzelnen Punkt und suchte die Ansicht von Lipsius psychologisch-exegetisch zu begründen. Die Art der Begründung fand soweit seinen Beifall, dass er mir Veröffentlichung des Aufsatzes zusagte. Durch seinen Tod unterblieb dieselbe. Inzwischen aber war Schmiedel's Bearbeitung der Korintherbriefe im Hand-Commentar erschienen. Aus derselben, insonderheit aus Auflage 2 (1893), ersah ich, dass die von mir behandelte Einzelfrage mit einer ganzen Reihe anderer Fragen so eng verknüpft war, dass ihre Beantwortung ohne deren Lösung in der Luft hängen blieb. So sah ich mich zu mannigfachen Erweiterungen, zu Umbildungen und Abweichungen von Lipsius genötigt. Auch sah ich, dass letzterer — wahrscheinlich ebenfalls unter dem Eindruck der Schmiedelschen Beweisführung — selber zuletzt noch eine starke Umbildung seiner Ansicht vorgenommen hatte. Es ergiebt sich das leicht aus einem Vergleich dessen, was er Schmiedel persönlich für den Druck angegeben hat (H—C XVI 5(a)—g

und S. IX letzte Columne), mit dem, was ich als die Grundzüge seiner aus dem Colleg mir bekannten Ansicht hier vorausschicke. Damals vertrat Lipsius Folgendes:

Ostern 57 . . . . erster kanonischer Brief; Erstarken der Judaisten zu Korinth und Nachricht darüber durch Timotheus an Paulus;

Sommer 57 . . . . zweiter, kurzer und erfolglos verlaufender Besuch des Paulus von Ephesus aus zur See in Korinth. Paulus von den Korinthern persönlich schwer beleidigt;

Frühjahr 58 . . . . Viercapitelbrief (2 Kor. 10, 1—13, 10) durch Titus überbracht. Erfolgreich;

Sommer 58 . . . . Zusammentreffen des Titus und Paulus in Macedonien. Abschluss des paulinisch-korinthischen Briefwechsels durch 2 Kor. 1—9.

Bei der Schwierigkeit des Problems und der Mannigfaltigkeit der vorhandenen Lösungsversuche wird es der leichteren Orientirung dienen, wenn das Ergebnis unserer Untersuchung oder die Hypothese selbst in kurzer chronologischer Übersicht vorangestellt wird.

Um ferner allen Wiederholungen von bereits Gesagtem und an Ort und Stelle Nachlesbarem auszuweichen und andrerseits einem möglichst weiten Leserkreis die Nachprüfung und Vergleichung unserer Neuausführungen mit und am bisher Ausgeführten zu ermöglichen, soll Schmiedel's Hand-Commentar, 2. Aufl., als das verbreitetste und bei unübertroffener Akribie ausgiebigste Buch der ganzen Korintherbrief-Litteratur durchgängig herbeigezogen werden.

Chronologische Übersicht.

Ob die Ankunft des Paulus zu Korinth nach alter Berechnung in die Jahre 52 oder 53 fällt oder nach Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe, 1893, in das Jahr 47 zu verlegen ist, das kommt für unsere Sonderbetrachtung auf eins heraus. Wir lassen die chronologische Gesamtfrage der paulinischen Briefe, die durch Clemen in neuen Fluss

gebracht ist und noch eingehendere Auseinandersetzungen erfordern wird, offen und suchen nur die zeitliche Folge des Verkehrs zwischen Paulus und Korinth von einem angenommenen Zeitpunkt aus auf Grund des uns überlieferten Briefmaterials festzulegen. Nehmen wir an, Paulus sei 53 nach Korinth gekommen und nach anderthalbjährigem Missionsaufenthalte daselbst nach Asien zurückgereist, um nach einer Rundreise durch seine asiatischen Gemeinden in Ephesus von 55—58 zu verweilen, so fällt nach unserer Hypothese in diese Zeit seines ephesinischen Aufenthaltes der folgende briefliche und persönliche Verkehr zwischen ihm und der Gemeinde zu Korinth:

I. In die Zeit bis einschliesslich des 1. kanonischen Briefes, 55—Frühjahr 58:

1. Ankunft des Apollos von Korinth in Ephesus.
2. Verlorengegangener, 1 Kor. 5, 9 citirter Brief des Paulus nach Korinth, Frühjahr 57.
3. Ankunft der Chloeleute zu Ephesus, Herbst 57.
4. Absendung des Timotheus nach Korinth, Frühjahr 58.
5. Antwort der Korinther auf den verlorenen Brief des Paulus, überbracht von Stephanas, Fortunatus und Achaikus, Frühjahr 58.
6. 1. kanonischer Brief, als Rückantwort des Paulus, überbracht von Stephanas und Genossen, vor Ostern 58.

II. In die Zeit nach dem 1. kanonischen Briefe:

1. Titus mit einem Bruder in Collectensachen und mit Beglaubigungsschreiben — ob 2 Kor. 9 ein Bruchstück desselben? — von Ephesus zur See nach Korinth. Antritt seiner Reise vor Rückkehr des Timotheus zwischen Ostern und Pfingsten 58.
2. Timotheus unverrichteter Sache von Korinth zurück nach Ephesus. Ankunft daselbst kurz vor Pfingsten.
3. Titus unverrichteter Sache zurück, kurz nach Pfingsten.
4. Reise des Paulus zur See nach Korinth, angetreten gegen Ende Juni, erfolglos verlaufend, mit der Rück-

kehr zur See nach Ephesus gegen Ende Juli beschlossen.

5. Titus allein mit dem Viercapitelbrief (2 Kor. 10, 1 bis 13, 10) von Ephesus nach Korinth. Erfolgreich.
6. Zusammentreffen des Paulus mit Titus in Macedonien, Ende September bis Mitte October.
7. 2 Kor. 1—8(9) durch Titus und zwei macedonische Abgeordnete nach Korinth überbracht, Anfang November.
8. Paulus Mitte November ebenfalls nach Korinth, παραχειμάζειν daselbst und Frühjahr 59 Aufbruch nach Jerusalem.

I. Der Verkehr bis einschliesslich des 1. kanonischen Briefes.

Über die I, 1—5 namhaft gemachten Verkehrsdaten an sich ist kein Streit, nur über ihre Aufeinanderfolge und höchstens noch darüber, ob Chloeleute = Stephanas und Genossen oder nicht. Anders steht es mit der auch von uns unter II, 4 behaupteten sogenannten Zwischenreise des Paulus nach Korinth — wir wollen sie mit ZR bezeichnen. Dieselbe wird von den einen, deren Hauptvertreter Hilgenfeld ist, für nicht vorhanden erklärt (H—C IX), und von den anderen halten diese dafür, dass dieselbe vor, jene, dass sie nach dem 1. kanonischen Briefe stattgefunden habe (H—C XI).

Wir werden zunächst die Gründe entwickeln, die uns eine ZR vor dem 1. kanonischen Briefe als ausgeschlossen oder doch nur als fatal bleibende Notwendigkeit erscheinen lassen, falls ihrer Unterbringung nach dem 1. kanonischen Briefe noch schwerer wiegende Bedenken entgegenstehen sollten.

Bekanntlich liegt für die Unterbringung der ZR vor 1 Kor. das überaus Missliche darin, dass wohl die Gründungsanwesenheit des Paulus zu Korinth im 1. Korintherbriefe

berührt, von einer ZR aber auch mit keiner Silbe geredet wird. Nun hat zwar Holsten (Das Evangelium des Paulus I, 1. S. 187 u. 188 Anm.) noch geglaubt, aus οὐκέτι 2 Kor. 1, 23 und ἄρτι 1 Kor. 16, 7 einen positiven Beweis für die Ansetzung der ZR vor 1 Kor. führen zu können. Aber Schmiedel (H—C XI 1, X 1) hat diese Illusion bereits zerstört und den Mangel jedes positiven Beweises constatirt (XI 4). Dennoch ist Schmiedel, weil er die ZR nach 1 Kor. für unanbringbar hält, mit Holsten darin einig, dass dieselbe vor 1 Kor. stattgefunden habe.

Dann muss aber das absolute Stillschweigen des 1. Briefes über die ZR erklärt werden. Beide Forscher haben die Erklärung versucht. Wir können dieselbe nicht für hinreichend erachten. Zwei Punkte bleiben uns ein Gegenbeweis. Schmiedel hat gleichfalls diese beiden Punkte als „wirklich auffällig“ (XI 4d) bezeichnet, ohne ihnen jedoch die Bedeutung beizumessen, die wir ihnen zu geben uns genötigt sehen werden.

1. Nach Holsten und Schmiedel soll Paulus infolge der Beruhigung durch Stephanas und Genossen (1 Kor. 16, 17 f.) keine Ursache mehr haben, auf die fatalen Dinge der mit λύπῃ verbundenen (2 Kor. 2, 1; 12, 21) ZR zu reden zu kommen und deshalb zartfühlend thun, als sei sie gar nicht geschehen. Und Schmiedel macht das Stillschweigen dadurch noch wahrscheinlicher, dass er den verlorenen Brief des Paulus nach Korinth dieser ZR, 2 Jahre vor dem 1. kanonischen Briefe, direct folgen und durch ihn den Conflict bereits beigelegt sein lässt (H—C XI 4b). Wir geben nun an sich die Möglichkeit des absichtlichen Stillschweigens zu, halten sie aber hier deshalb für ausgeschlossen, weil in unserem Falle von einer Beruhigung über die Dinge, mit denen die Holsten-Schmiedel'sche ZR des Paulus zu thun gehabt haben müsste, gar keine Rede sein kann.

Die von ihnen angenommene ZR hatte es, da die Parteistreitigkeiten nach 1 Kor. 1, 11 viel späteren Datums waren,

mit der Sittenlosigkeit einer hellenischen Gemeinde zu thun (Holsten, S. 190; H—C XI 4c), und diese hatte die λύπη mittelbar verursacht. Nun war es aber nicht etwa erst vor dem zweiten kanonischen Briefe in Korinth mit der Sittenlosigkeit schlimmer geworden, sondern gerade der erste Brief hat sich mit der durch πάντα μοι ἔξεστιν 6, 12 geradezu zum Grundsatz erhobenen Sittenlosigkeit, ja sogar mit dem praktischen Höhepunkte derselben im Blutschänder zu befassen. Wie kann denn aber Paulus nur beruhigt sein von jener Trauer, wenn er eben noch so viel Traurigeres über Korinth erfahren hat und brieflich dagegen einzuschreiten sich gezwungen sieht? — Dadurch dürfte es nahe gelegt werden, dass das ἀναπαυθῆναι des Paulus durch Stephanas und Genossen nichts mit der λύπη der ZR, sondern nur mit der λύπη der Nachricht der Chloeleute zu thun gehabt habe (gegen Holsten, S. 188 Anm.), und dass es doch eine ziemlich bedenkliche Sache sei, 1 Kor. 16, 17 f. auf so heterogene und Jahre lang auseinander liegende Dinge, wie die λύπη der Holsten(-Schmiedel)'schen ZR und die Sorgennachricht der Chloeleute, zu beziehen (Holsten, S. 188 Anm. vgl. mit S. 246 f.). — Doch könnte man nicht umgekehrt sagen, dass es nicht minder bedenklich sei, das ganz allgemein gesagte ἀνέπαυσαν auf etwas Einzelnes einzuschränken und daneben Dinge zu statuiren, in denen von Beruhigung keine Rede sein konnte? Indessen dieser Einwand wird durch folgende Überlegung hinfällig: Die Sittlichkeitsfrage und vollends die Parteistreitigkeiten bilden keine Einzelheiten, sondern geben dem ganzen Gemeindeleben seinen Charakter. Die Sittlichkeitsfrage aber berührt bei allem Schmerzlichen, das sie für Paulus enthält, doch nicht seine Autoritäts- oder Glaubensstellung als Apostel. Die Parteifrage thut es. Schreibt Paulus nun überhaupt, dass er beruhigt sei, so muss er notwendig über die Parteigeschichte beruhigt oder mitberuhigt sein, weil sonst von einer Beruhigung überhaupt nicht die Rede sein kann. Daneben steht die Frage offen, ob er über die

sittlichen Dinge auch beruhigt sei. Diese Frage scheint mir nun der ganze Brief zu verneinen.

Denn ausser dem dafür bereits geltend Gemachten, wäre es nicht sonderbar, wenn Paulus im 1. kanonischen Briefe, wo er doch wieder mit einem entsetzlichen Fall von Sittenlosigkeit — und mit ihm nicht einmal allein — zu thun hat, nicht zurückwiese auf seine frühere schonende Behandlung und damit die jetzige äusserste Strenge begründete? Man erwartet doch hier geradezu ein *προείρηκα* wie in 2 Kor. 13, 2, einen Hinweis auf die damalige, wenn auch erzwungene Schonung der Sünder, welche die Korinther nunmehr so schlecht gelohnt haben. Und wenn man nun dagegen einwendete, dass die Parteistellung auf das Urteil über den Fall der Blutschande mit eingewirkt habe, und dass Paulus, beruhigt über die erstere durch Stephanas und Genossen, auch in betreff der Sittenlosigkeit nun um so eher ein energisches Vorgehen der Korinther erhoffen — und deshalb um so leichter über die fatale ZR schweigen konnte? Ja, wenn nur die Parteistellung nicht gerade durch den Judaismus der Christusleute ihre ganze Schärfe gegen Paulus empfangen hätte! Die Judaisten und Gesetzeseiferer konnten aber unmöglich das Urteil der Korinther in einfachen Sittlichkeitsfragen getrübt, sie konnten es nur geschärft haben. Und gerade dann lag für Paulus den Judaisten gegenüber, die sonst zweifelsohne das *πάντα μοι ἔξεστιν* der Korinther als seinen eigenen Grundsatz ausgegeben hätten, zur Behauptung seiner Autorität und persönlichen Makellosigkeit die doppelte Notwendigkeit vor, mit aller Nachdrücklichkeit seine der Unsittlichkeit gegenüber stets eingenommene correcte Stellung zu betonen, d. h. auf die früheren und von den Korinthern nicht befolgten Anordnungen der ZR ausdrücklich zurückzuweisen. Solchen Feinden gegenüber sieht man sich doch vor, und jedes Verschweigen war ja hier obendrein ebenso bedenklich, wie unnütz. Denn war Paulus bereits einmal *ἐν λύπῃ* und erfolglos in Korinth gewesen, so wussten das die Judaisten

sowieso schon — und hätten sowieso auch diesen Trumpf gegen Paulus ausgespielt, um so frohlockender natürlich, je deutlicher sie merkten, dass diese ZR den wundesten Punkt in des Paulus Bewusstsein bildete [1]).

Schon hier also wirkt das totale Stillschweigen des Paulus über die Erfahrungen der ZR zum mindesten befremdlich — die notorische Unsittlichkeit und vollends der Blutschänder fordern die Erinnerung und Erwähnung derselben geradezu heraus.

2. Nach 1 Kor. 5, 9—11 hatte Paulus in seinem unserem 1. kanonischen Briefe vorhergehenden Schreiben die Korinther ermahnt, den Verkehr mit Unzüchtigen aufzugeben, und hatte selbstverständlich die Unzucht in der eigenen Mitte der Gemeinde gemeint. Die Korinther aber beliebten diese seine Worte so aufzufassen, als habe er die Unzüchtigen ausserhalb der Gemeinde im Auge gehabt, und fügen noch eine recht freche Bemerkung dazu [2]). Nun, wenn Paulus eben in Korinth war und dort gerade gegen die Unzucht inmitten der Gemeinde gekämpft hatte, dann wäre ein solches Missverständnis einfach unmöglich.

Allerdings wendet Schmiedel an der Stelle, wo er selber den Bedenken gegen seine Ansetzung der ZR Ausdruck gegeben hat, ein, dass wir hier weniger ein naives Missverständnis als vielmehr einen „Seitenhieb" auf Paulus (XI 4b) und eine absichtliche „Verdrehung" (XI 4d) seiner

---

[1]) Thatsächlich müssen ja Holsten und Schmiedel im Hinblick auf 2 Kor. 10 diesen Trumpf von den Judaisten später auf Hörensagen hin gegen Paulus ausgespielt sein lassen. Auch eine wenig ansprechende Notlage, in die ihre Combination sie führt.

[2]) Drescher, Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefes (StK 1897, S. 43—111), bestreitet (S. 99), dass Paulus hier ein Missverständnis seiner brieflichen Äusserungen seitens der Korinther rectificire, erklärt aber nicht, wie Paulus von selber auf den Einfall gekommen sei, ein so merkwürdiges Missverständnis seiner Worte vorauszusetzen!

Worte von seiten der Korinther haben — sie mussten sowieso wissen, was Paulus meinte. Wir geben das zu. Aber das macht unserem Gefühl das Stillschweigen des Paulus über die ZR in diesem Falle doppelt rätselhaft. War Paulus in Korinth gewesen und hatte er persönlich den Kampf wider die Unzucht, wenn auch erfolglos, geführt, dann war diese Verdrehung seiner Worte so bodenlos frech, dass es ganz unbegreiflich wird, wie er ihr gegenüber so ohne jede Spur von Erregung bleiben und in seiner Antwort doch ganz offenbar selber an die Naivität der Korinther glaubend, in sachlicher Ruhe ihr „Missverständnis" abweisen kann. Wenn also schon „das selbstbewusste Auftreten gegen den Blutschänder eine auf der ZR vorhergegangene beschämende Energielosigkeit nicht ahnen lässt", wie Schmiedel selber es (H—C XI 4d) anerkennt, und das Stillschweigen über die ZR bei dieser neusten und stärksten Sittenlosigkeit der korinthischen Gemeinde schon befremdlich wirken muss — dass Paulus die in 5, 9—11 behandelte Verdrehung so ruhig — denn es scheint unserem Gefühl ausgeschlossen, die Worte anders als ruhig darlegende zu fassen — und ohne jedes rückgreifende Wort hingenommen haben soll, das ist fast unbegreiflich, wenn er persönlich in gleicher Angelegenheit bereits thätig gewesen wäre (vgl. Clemen, Chronologie S. 220 f.). Jene ZR müsste andernfalls ein geradezu phänomenales „o · rühret, rühret nicht daran" im Bewusstsein des Paulus gebildet haben. Gewiss, alte unangenehme Dinge rührt ja kein Mensch gern auf, zumal wenn er selber dabei keine glänzende Rolle gespielt hat — und wenn sie glücklich niedergeschlagen sind! Aber wenn sie das nicht sind, wenn sie im Gegenteil wider Erwarten ärger als zuvor wiederkehren, dann fordert das Einst und Jetzt unweigerlich den Vergleich heraus, und nur ganz abnorme Verhältnisse könnten es verhindern, dass die Enttäuschung sich in solchem Vergleiche Luft machte und dass der Enttäuschte das nunmehrige harte Eingreifen in der Gegenwart mit der Vergangenheit motivirte. Es

hilft auch nicht die zu erwartende Gegenrede, dass eine trübe Erfahrung der ZR ja wirklich inzwischen überwunden gewesen sei; zwar sei das nicht die Unsittlichkeit der Korinther, mit der die ZR zu thun hatte, sondern der persönliche Zwist, der daraus hervorgewachsen war und eine dauernde Entfremdung zwischen Paulus und der Gemeinde hatte befürchten lassen. Damit lässt sich blos eines motiviren, dass Paulus über die persönliche Seite seiner Reiseerfahrung nach vollzogener Aussöhnung sich ausschweige, nimmermehr das andere, dass er auf die sachlichen, objectiven Erfahrungen derselben selbst da nicht zurückgreift, wo es durch gleiche, nur noch viel schlimmere Erfahrungen unumgänglich nötig wird. Paulus musste einfach davon reden, wollte er nicht charakterlos sein, den Korinthern erscheinen und obendrein den Judaisten einen gefährlichen Angriffspunkt bieten. Die Waffe der ZR konnte Paulus den Korinthern und den Judaisten nur dadurch entwinden, dass er selber sie aufnahm und führte.

Es lässt sich also das Stillschweigen des Paulus über die ZR im 1. kanonischen Briefe durch den Hinweis auf die Überwindung des Conflictes und auf 1 Kor. 16, 17 f. nicht glaubhaft machen, und deshalb würde uns eine Verlegung der ZR vor den 1. kanonischen Brief nur dann zur allerdings fatal bleibenden Notwendigkeit werden, wenn die Reise, die, wie wir sehen werden, exegetisch unanfechtbar ist, sich zwischen 1. und 2. kanonischen Briefe aus noch gewichtigeren Bedenken nicht unterbringen liesse.

II. Der Verkehr nach dem 1. kanonischen Briefe.

A. Der Viercapitelbrief (4 C B).

Fragen wir, was seit Semler immer und immer wieder die verschiedensten Forscher bewog, 10, 1—13, 10 von dem Gros des 2. kanonischen Briefes zu trennen, so sind es die nicht anders zu hebenden Schwierigkeiten der vollkommen

verschiedenartigen Stimmung und auch Situation, wodurch diese beiden Teile sich scharf voneinander abheben und unvereinbar in einem Schreiben erscheinen.

Zwar Hilgenfeld sagt: „Der ganze Unterschied kommt nur darauf hinaus, dass Paulus sich zuerst an die verführte Gemeinde mit Seitenblicken auf ihre Verführer, schliesslich gegen die judaistischen Verführer mit Seitenblicken auf die verführte Gemeinde wendet.“ Aber das hält deshalb nicht Stich, weil in 1—9 nicht so sehr von einer verführten, als vielmehr von einer und zwar geradezu als Gesamtheit — *ἀπὸ πάντων ὑμῶν*, 2 Kor. 7, 13[1]) — wieder gewonnenen, bekehrten Gemeinde die Rede ist, und hier Versöhnung und bereitwilligstes Lob, ja tiefster Dank über den Gottessieg an den Korinthern das Ganze durchweht (1, 3—7; 2, 14—16ª; 4, 7—15; 6, 11—13; 7, 4—16; 8, 7 f. 16), während dann plötzlich in 10—13 nicht etwa nur über die Verführer, sondern eigentlich nur mit Seitenblicken auf sie über die ganze soeben noch in ihrer Gesamtheit gefeierte Gemeinde die ganze Schale des Zorns, der lodernden Ironie, des beissendsten Spottes sich ergiesst, ohne dass nur ein Lichtstrahl in das Dunkel fiele und auch nur ein mildes, versöhnliches Wort an den früheren Jubel der Stellen wie 2, 14—16 anklänge; selbst wo Paulus bittet, droht er doch nur (10, 2; 13, 7—10). Auch ist es doch zu merkwürdig, dass Paulus 3, 1; 5, 12 jedem Anschein der Selbstempfehlung durch sofort sich anknüpfende allgemeine Betrachtung auszuweichen bemüht ist, während er durch die Capitel 10—13 ganz geflissentlich den allerpersönlichsten Selbstruhm häuft und in herber Selbstironie ausruft, dass er bis zur Thorheit sich zu rühmen durch die Korinther gezwungen sei (11, 1. 16—30; 12, 1. 11—14).

---

[1]) Danach dürfte es fast scheinen, als ob selbst jene Minorität (2 Kor. 2, 6), die den *ἀδικήσας* nicht bestrafen wollte, eben nur dieses nicht gewollt habe, im übrigen sich aber ebenfalls wieder zu Paulus zu halten entschlossen gewesen sei und darin hinreichende Genugthuung für ihn erblickt habe.

In betreff der weiteren Lösungsversuche (Weizsäcker, Klöpper, Hug) brauchen wir nur auf Krenkel (Beiträge, S. 322—346) und insonderheit auf Schmiedel (H—C XII) zu verweisen. Solange diese nicht widerlegt sind, halten wir uns für verpflichtet, zunächst die Lostrennung des 4 CB vom 2. kanonischen Briefe zu fordern.

Daraus aber erwächst die weitere Frage, wo nun dieser 4 CB sich einzureihen habe. Vertritt er ein späteres oder ein früheres Stadium in der kor. Entwickelung als 1—9?

Krenkel behauptet die Posteriorität. Über die Unhaltbarkeit dieser Ansicht s. H—C XIV 6. Aber auch das, was Krenkel dagegen geltend macht, dass im 4 CB der scheinbar verlorene Zwischenbrief (ZB), sei es teilweise, sei es ganz erhalten ist, ist nicht derart, dass es nicht widerlegt werden könnte, s. H—C XIV 5e. Ferner glaubt Krenkel aus dem Grunde den 4 CB nicht auf die Beleidigungsaffäre der ZR folgen lassen zu dürfen, weil darin vom „Beleidiger" nichts stehe und nicht einmal das Wort ἀδικεῖν darin vorkomme (271). Dass auch dieser Einwand schon dadurch aller durchschlagenden Kraft verlustig geht, dass ja 10, 1—13, 10 nur Bruchstück jenes ZB zu sein brauchen, hat Schmiedel bereits geltend gemacht (H—C XIV 1—3). Aber vielleicht liesse sich auch bei der s. Z. von Lipsius und neuerdings von Cramer vertretenen Ansicht der ziemlichen Integrität des ZB (10, 1—13, 10) das Stillschweigen des Paulus über den Beleidiger erklären. Doch darüber s. S. 512—516. Führt Krenkel schliesslich 2 Kor. 12, 18 (die Titusreise) gegen die Ansetzung des 4 CB vor 2 Kor. 1—9 ins Feld, so hat Schmiedel das mit Recht abgelehnt (H—C XV 4d)[1]. 2 Kor. 12, 18 ist vielmehr im

[1]) Trotzdem hat Drescher (S. 56) die Krenkel'sche Ansicht in der alten Formulirung ohne jede neue Begründung aufgenommen. Uns war dagegen die Ansetzung der Titusreisen als der schwächste Punkt der Krenkel'schen Beweisführung erschienen. Hier verwickelt er sich u. E. geradezu in Selbstwidersprüche. Man vgl. dafür S. 371

Vergleich mit 2 Kor. 8 einer der Hauptgründe, die die Ansetzung von 10—13 vor 1—9 bedingen (H—C XV 4 a—c).

Doch von einem 4 CB ist neustens noch in ganz anderem Sinne gesprochen worden. Halmel, Der Viercapitelbrief im 2. Korintherbrief des Apostels Paulus, 1894, hat die Einheitlichkeit von 1—9 bestritten und darin aller sonstigen Auffassung entgegen zwei Korintherbriefe entdeckt. 2, 14 bis 6, 10, was er sehr irreführend mit „Viercapitelbrief“ be-

---

mit 351 f., dort zwei macedonische Abgeordnete, hier ein macedonischer und einer, der es höchstens in zweiter Linie ist, aber in erster nur als ὁ ἀδελφός in nahem Verhältnis zu Paulus stehend figuriren muss, weil er sich sonst nicht in das Verlegenheitskunststück S. 352 einfügen lassen würde, durch das die Titusreise von 12, 18 mit der von C. 8 identificirt wird! Wenn nämlich Meyer mit Recht darauf hingewiesen hatte, dass diese Stellen darum nicht zusammenzubringen sind, weil an ersterer Stelle Titus mit einem Bruder und an der zweiten mit zwei Brüdern nach Korinth gesendet ist, so antwortet Krenkel einfach: „Da der eine derselben an erster Stelle der Vertrauensmann der macedonischen Gemeinden war und diesen die Verantwortung für sein Wirken in Korinth zufiel, so konnte ihn Paulus mit Stillschweigen übergehen, wenn es ihm nur darauf ankam, die ausschliesslich von ihm selbst Bevollmächtigten in Schutz zu nehmen.“ Soll das wirklich glaubhaft sein, oder ist der Wunsch der Vater des Gedankens? Jedenfalls liegt für den, der ohne diesen Wunsch an die Erklärung von C. 8 herantritt, die Sache so: Paulus ist der geistige Vater des macedonischen Collectenwerkes. Er ist es auch, der sowohl in seinem eigenen, wie im Interesse der heidenchristlichen Gemeinden Macedoniens den Antrag stellt, dass macedonische Abgeordnete Mitüberbringer der Collecte seien. Mithin trägt Paulus für das, was den letzteren in Jerusalem oder vollends in der paulinischen Gemeinde zu Korinth etwa zustossen wird, die volle Verantwortung. Der Krenkel-Drescher'sche Versuch dagegen, die Verantwortung auf die macedonischen Gemeinden, als die Wähler, abzuwälzen, charakterisirt sich als Ausflucht. Und dies vollends deshalb, weil ja nach 8, 23 beide Brüder als ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν und keiner als ausschliesslicher Privatsendling des Paulus figurirt. Wie er hier beide ausdrücklich den Korinthern empfiehlt, so müsste er auch beide ausdrücklich in Schutz nehmen, falls sie in Korinth schlecht behandelt würden. Da er aber 12, 18 dies nicht thut, sondern nur von Titus und einem Bruder redet, so ist 12, 18 mit C. 8 unvereinbar.

zeichnet, hält er für den Schluss des ganzen Briefwechsels zwischen Paulus und Korinth. Darin steckt insofern Wahrheit, als gewiss dieses Stück, wie überhaupt 1—8, zeitlich nach 10—13 zu stellen ist. Was aber die Ausscheidung dieses Stückes selbst betrifft, so können wir weder Halmel's noch seines Kritikers J. Weiss'[1]) Empfinden teilen, noch ihr Begründen für genügend erachten.

Zunächst geben wir Weiss darin gegen Halmel Recht, dass, wenn an der Stelle 2, 13 ein absoluter Bruch des Briefzusammenhangs gefunden werden soll, nicht 6, 11, sondern 7, 5 an 2, 13 sich anschlösse; 6, 11 dagegen passt auf 2, 13 schlechter als 2, 14 und kann sogar an 2, 11 nur notdürftig angeknüpft werden, was obendrein über 2, 12 f. hinweg geschehen müsste.

Merkwürdig ist nun die Differenz zwischen Halmel und Weiss in der Auffassung des ganzen in sich gewiss einheitlichen Stückes 2, 14—6, 11, bezw. mit Ausscheidung von 6, 14—7, 1 des Stückes 2, 14—7, 4, wie Weiss will. Während Halmel darin eine triumphirende Betrachtung über den errungenen Sieg erblickt und gerade aus diesem Grunde dies Stück aus der jetzigen Umrahmung ausscheidet, weil in dieser von einem solchen vollständigen Siege noch nicht die Rede sei, was durch 6, 11—13; 7, 2 bewiesen werde, so sagt Weiss im Gegenteil, dass die beständigen Seitenblicke auf die Gegner innerhalb des Stückes 2, 14—7, 3 (4), die ganze Verteidigung des apostolischen Amtes und der Amtsführung des Paulus nur dann verständlich seien, wenn das Verhältnis zur Gemeinde noch kein ganz gutes wieder sei; denn wer Sieger sei, beteure nicht in der Weise, wie es 2, 17; 4, 2 geschehe, seine Unschuld. Deshalb sieht Weiss in der Hauptmasse des Briefes (1, 1—24; 2, 14—7, 3 (4); 10, 1—13, 10) den ZB, in den der letzte Brief 2, 1—13; 7, 5—16 eingearbeitet sei.

---

[1]) Besprechung des Halmel'schen Versuches in der Theol. Litteraturztg. 1894, 513—515.

Mir scheint, der Begriff des „Sieges“ wird auf beiden Seiten zur entgegengesetzten Folgerung überspannt. Es kann nämlich Paulus trotz seines ihm von Titus berichteten Sieges noch die Verteidigung seiner Person für nötig erachten und nötig haben, und auf der anderen Seite kann er trotz dieser empfundenen Notwendigkeit, weil entlastet von der quälenden Sorge gänzlicher Niederlage, in den vollen Sieg seiner guten Sache hoffend anticipiren und jubelnd feiern, wie er es 2, 14—16 thut[1]). Das ist aber in der That die Stimmung, unter der das Stück 2 Kor. 1—8 (9) betrachtet sein will und durch die seine Einheitlichkeit sich ohne Zwang erweisen und der Bruch 2, 14 sich heilen lässt.

Nun hat freilich Halmel — und Weiss folgt ihm darin, allerdings um eine andere Consequenz daraus zu ziehen — das Hauptgewicht seiner Beweisführung auf den Nachweis der sprachlichen Verwandtschaft zwischen 10—13 und 2, 14—6, 10 gelegt, die mit einem gemeinsamen anderen Material von Redewendungen operirten als 1, 1—2, 13; 6, 11—13; 7, 2—9, 15. Was aber ist natürlicher, als dass das Stück aus 1—8, das noch durchzogen ist von Seitenhieben auf die in 10—13 bekämpften Judaisten, dieselben Redewendungen, wie 10—13 aufweist? Und man vergleiche nur die von Halmel S. 20 f. gegebenen parallelen Redewendungen: sie entstammen samt und sonders der einen Wurzel, dem Kampf wider den Judaismus mit Rückblick auf die zu Korinth erlebte ἀσθένεια des Paulus, die zur Zeit von 2, 14—6, 10 allerdings schon zur — in 10—13 erst erhofften — δύναμις θεοῦ ausgeschlagen ist. Die übrigen Stücke aus 1—8 aber stellen — abgesehen von denen, die mit dem Beleidiger sich befassen, dessen Nichterwähnung in 10—13 wir genügend motiviren werden —

[1]) Denn was die scharfe Abweisung der Übersetzung des θριαμβεύειν: facere, ut aliquis triumphet durch Weiss betrifft, so ist diese Übersetzung u. E. durch das folgende καὶ .... φανεροῦντι geboten. Was soll sonst für ein Sinn herauskommen? Soll Gott über Paulus in Christus triumphiren, und was heisst das?

lauter neuere, erst durch den rückkehrenden Titus dem Paulus berichtete Dinge dar. Dass aber diese anderen Ereignisse auch andere Redewendungen gebären, das gehört nicht ins Reich des Unnatürlichen, sondern des Natürlichen [1]).

Schliesslich müssen wir hier noch in aller Kürze auf die den 4 CB stark berührende neuste Teilungshypothese Lisco's zu sprechen kommen. Seine Arbeit, „Die Entstehung des Zweiten Korintherbriefes", erst diesen Sommer erschienen, kam mir nach Abschluss vorliegender Untersuchungen in die Hände [2]). Nur an einigen Hauptpunkten soll Stellung zu ihr genommen werden. Zunächst, soweit sie für den 4 CB in Frage kommt. Hier bewegt sich Lisco im grossen und ganzen auf den auch von uns begangenen Wegen, nur will er 2 Kor. 12, 11—19, als durch Stimmung, Inhalt, Zusammenhang und Ton aus der ganzen Umgebung herausfallend, mit 2 Kor. 6, 14—7, 1 vertauscht wissen. Dieser Umtausch, auf den im Grunde seine Hypothese sich aufbaut und auf dessen Begründung viel Scharfsinn verwendet ist, erscheint uns indessen weder durch den Brieftext gefordert noch durch Lisco's Beweisführung in seiner Notwendigkeit und Berechtigung erwiesen. Denn wenn Lisco S. 4 behauptet, dass 12, 11—19 „in merkwürdigster Weise"

---

[1]) Vgl. auch die Abweisung des Halmel'schen Versuches durch Drescher, S. 54 f.

[2]) Inzwischen hat Lisco seinen „Judaismus triumphatus" erscheinen lassen, ein Beitrag zur Auslegung der vier letzten Capitel des zweiten Korintherbriefes. Sehr scharfsinnig und phantasievoll versucht er im 4 CB zu sondern zwischen einem von ihm vermuteten judaistischen Pamphlet gegen Paulus, einem von ihm vermuteten judenchristlichen Mahnbrief an Paulus, dem das Pamphlet als Beilage beigegeben war, und der Antwort des Paulus auf beides. Inwieweit diese phantasievolle Construction den Thatsachen entspricht, sei dahingestellt. Soweit sie unsere Wege kreuzt, fusst sie auf der „Entstehung des zweiten Korintherbriefes", und das gegen die letztere geltend Gemachte trifft mithin auch sie, vgl. die Anmerkungen S. 522 und 533.

von dem Ton des übrigen 4 CB absteche, und in diesem Stück „überfliessende, herzgewinnende Liebe, edelste Bescheidenheit, zurückhaltende Vorsicht, demütige Bitte, wehmütige Klage" findet, so sehen wir daraus nur, wie verschieden in diesem Falle sein subjectives Empfinden von dem unsrigen ist. Wir haben — wie das auch das herkömmliche und allgemeine Empfinden über diese Stelle ist — bisher gerade hier die bitterste Ironie als vorherrschend gefunden und können trotz Lisco nicht anders empfinden. Dass natürlich diese Stelle, ironisch gefasst, toto coelo anders aussieht, als wörtlich genommen, liegt auf der Hand. Hätte Lisco Recht, dass hier keine Ironie verspürbar sei, so träfe eine Ausschaltung vielleicht das Richtige, sein Umtausch auch dann kaum. Aber wir haben uns nicht überzeugen können, dass Lisco richtig empfunden hat. Wer natürlich in *γέγονα ἄφρων* (V. 11) „zurückhaltende Bescheidenheit" sieht, wird schwerlich in *χαρίσασθέ μοι τὴν ἀδικίαν ταύτην* (V. 13) die bittere Ironie bemerken. Aber man stelle doch den Abschnitt 12, 11—19 unter den Ton des ganzen 4 CB: überall Bitterkeit! Man bedenke, dass *γέγονα ἄφρων* (V. 11) zurückgreift auf 11, 16—21. Da haben wir die in *ἐν ἀφροσύνῃ λέγω* (V. 21) gipfelnde, bittere und sarkastische Ankündigung für 11, 22—12, 10. Nun ist 12, 10 die *ἀφροσύνῃ*-Rede zu Ende. Paulus schöpft Atem und fährt fort: *γέγονα ἄφρων*, d. h. soviel als: „Da habt ihr meinen Unverstand." Dies übrigens der treffliche Zusammenhang dieses Stückes mit dem Ganzen. Es mag in diesen Worten des Paulus, wie das folgende *ὑμεῖς με ἠναγκάσατε* zeigt, das Bedauern mitschwingen, dass die Korinther ihn zu solchem Selbstruhm gezwungen; aber schon mit *ἐγὼ γὰρ ὤφειλον κτλ.* wird für unser Gefühl die Bitterkeit wieder vorherrschend; ein „weitgehendes Zugeständnis" des Paulus an die Korinther, dass er wirklich *ἄφρων* sich gezeigt, können wir keinesfalls als im Sinne der Paulusworte liegend finden. Dasselbe gilt uns für *ἔστω δέ* (V. 16). Das ist ein bitteres: Sei es denn, meinetwegen! Die *ἀδικία* (V. 13) aber gewinnt sofort ihr

ironisches Angesicht, sobald man nicht vergisst, dass Paulus hier überall judaistische, von den Korinthern nur nachgeschwatzte Vorwürfe abzuweisen hat. Die Judaisten hatten aber das οὐ καταναρκῆσαι (V. 13 f.) sicher nicht als Mangel an Liebe geltend gemacht, sondern als ein Zeichen des dem Paulus mangelnden Apostelbewusstseins, kraft dessen er nach Jesu Anweisung den Unterhalt als sein Recht zu fordern habe. Das wage er nicht, und daran sehe man, dass er seiner Sache nicht sicher sei. Auf Schleichwegen, durch dritte Personen werde er sich schon ein Entgeld zu schaffen und an der Collecte schadlos für seine Arbeit zu halten wissen. So werden die den Korinthern suggerirten judaistischen Verzerrungen der Selbstlosigkeit des Paulus ausgesehen haben. Paulus aber rückt das verzogene Bild dadurch zurecht, dass er in prächtiger Ironie die Korinther wegen seines „Unrechtes“, das Selbstlosigkeit sich nennt, um Verzeihung bittet und überaus fein seine Bitte damit begründet, dass er in seinem Apostelbewusstsein den Korinthern gegenüber sich nicht so sehr als Arbeiter fühle, der Lohn verdient und beansprucht, sondern als Vater, der nicht von den Kindern sich erhalten lässt, sondern selbst den Kindern giebt, was er zu geben vermag (vgl. dazu 1 Kor. 5, 14—16, 21). Auch V. 19 behält für unser Gefühl trotz Lisco seine schneidende Schärfe: „Wieder denkt ihr, dass wir uns euch gegenüber verteidigen (zu verteidigen für nötig halten). Im Angesichte Gottes in Christo reden wir. Um eurer Erbauung willen, Geliebte, ist es geschehen.“ Und nun kommt mit dem Worte „Erbauung“ dem Apostel der Gedanke an sein schon im Briefeingang (10, 2) in Aussicht gestelltes Kommen nach Korinth — und wie er die Dinge da treffen wird. So fährt er fort: φοβοῦμαι γὰρ κτλ. Das γὰρ lehnt sich leicht an an das Wort οἰκοδομή und ist damit hinreichend erklärt. Denn der zu ergänzende Zwischengedanke ist der: und ich habe allen Grund zu eurer Erbauung zu reden, denn ich fürchte u. s. w. So

erscheint uns diese Stelle 12, 11—19 durch Haltung, Ton, Inhalt und Zusammenhang am richtigen Orte zu stehen.

Was nun die Stelle 6, 14—7, 1 betrifft, so war es längst bewiesen, dass sie, wenn sie überhaupt von Paulus stammt, doch sicher hier nicht stehen kann. Wie aber an 6, 13 sich 12, 11 schliessen soll, ist mir durch Lisco nicht einleuchtend geworden. Noch weniger aber könnte ich mich darein finden, dass 6, 14—7, 1 in den 4 CB sich einreihen und noch dazu auf 12, 10 folgen soll. Dazu scheint Lisco doch lediglich durch die Worte 12, 21 *ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ* bis *ἔπραξαν* sich haben verführen lassen. Dass diese Worte im überlieferten Zusammenhange allerdings merkwürdig sind, darüber s. S. 548—550; das von uns daselbst Vorgeschlagene würde gegenüber dem Lisco'schen Umtausch entschieden das kleinere Übel sein.

B. Die Zwischenreise.

a. Die Reisepläne des Paulus. Die Motivirung des Planes 1 Kor. 16 setzt mit dem „jetzt will ich euch nicht im Vorbeigehen sehen" (V. 7) weder notwendig eine frühere Reise des Paulus *ἐν παρόδῳ* und noch weniger notwendig einen früheren dieselbe in Aussicht stellenden Reiseplan voraus. Es genügt zur Erklärung dieser Worte vollauf der entgegengesetzte und bei der misslichen Sachlage zu Korinth — man denke nur an die Verdächtigung 4, 18 — von Seiten der Freunde des Paulus nur allzu verständliche brieflich oder mündlich ausgesprochene Wunsch nach möglichst sofortigem Kommen des Paulus (H—C X 1a—d).

Indessen gesetzt auch, Paulus hätte schon vor dem 1. kanonischen Briefe den in 2 Kor. 1, 15 enthaltenen Plan den Korinthern mitgeteilt und 1 Kor. 16, 7 enthielte die Abänderung desselben, so bedürfte es doch anderer Dinge, als dieser so überaus liebenswürdigen Abänderung, um den korinthischen Gegnern des Paulus Gelegenheit zum Vorwurf der Wortbrüchigkeit und Zweideutigkeit zu geben.

Klöpper, Untersuchungen S. 20—22, verlegt diese

Dinge nun hinein in einen mit absolutem Rechte von ihm, wie von Neander, Hilgenfeld, Beyschlag, nach Bleek's Vorgang geforderten ZB, der auf den 1. kanonischen Brief folgte und auf jeden Fall ein durch die Verschlimmerung der korinthischen Verhältnisse verursachter Strafbrief war. In diesem Strafbriefe habe Paulus, weil er erst abwarten musste, wie er wirken würde, um danach die weiteren Pläne zu fassen, nur allgemeine, absichtlich zurückhaltende, unbestimmte Äusserungen über seine zuletzt 1 Kor. 16 und bereits im Wege genau fixirte Reise gemacht.

Nun, damit ist zwar etwas gewonnen, aber doch nicht genug. Zwei Dinge bleiben wunderbar. Zuerst und vor allem nämlich ist es bei der durch Hilgenfeld und Klöpper vertretenen Ansicht, welche in 1 Kor. 16 die Abänderung des in 2 Kor. 1 behandelten und den Korinthern bereits vor dem 1. kanonischen Briefe mitgeteilten Reiseplanes sieht, zum mindesten merkwürdig, dass die korinthischen Gegner 2 Kor. 1, 13—20 gerade den von Paulus im 1. verlorenen Brief, also vor Jahr und Tag gegebenen Reiseplan zum Angriffspunkt gegen ihn hervorziehen. Soweit brauchten sie ja gar nicht in die Vergangenheit zurückzugreifen. Sie brauchten doch nur den letzten bestimmten Plan 1 Kor. 16 mit den unbestimmten Äusserungen des ZB zusammenzuhalten und konnten nun die alte, jetzt thatsächlich begründet erscheinende Behauptung von 1 Kor. 4, 18 wiederholen und daran den Vorwurf der Zweideutigkeit und des fleischlichen Beschlüssefassens knüpfen, den Paulus 2 Kor. 1 zu widerlegen hat. Auch scheint man ganz zu übersehen, dass die korinthischen Streiterreger oder Christusleute — falls man überhaupt die Verdächtigungen des Paulus wegen des nicht ausgeführten Reiseplanes (2 Kor. 1) in irgend einen ursächlichen Zusammenhang mit ihnen setzt, was wohl gefordert sein dürfte — gar nicht von jenem 1. Reiseplan berührt sein konnten, einfach weil nach 1 Kor. 1, 11 ihr Auftreten erst nach jenem verlorenen Brief fällt. Entweder haben nun sie denselben auf spätere Kunde hin trotz des Planes

1 Kor. 16, 7, der wirklich in ihre Zeit fällt und in seiner factischen Nichtausführung ihnen genügende Handhabe gegen Paulus bot, immer wieder herbeigezogen — oder die betreffenden Forscher machen sich aus Verlegenheit ähnlhenic Vergehens schuldig [1]).

Denn zweitens erwartet man bei ihrer Annahme von Seiten des Paulus, dass er nun im folgenden, also in unserem 2. kanonischen Briefe sich nur verteidige, warum er eben den letzten, brieflich fixirten und unzweideutigen Plan 1 Kor. 16 bisher nicht ausgeführt oder vielmehr im ZB durch unbestimmte Äusserungen zu dem Verdachte der Nichtausführung Anlass gegeben habe.

Aber weder die Korinther noch Paulus erfüllen diese bei der so construirten Sachlage natürlichste Erwartung, stempeln vielmehr diese Construction dadurch zu einer unnatürlichen, dass sie mit keinem Worte in Anklage und Verteidigung den Plan von 1 Kor. 16 berühren, hingegen um einen ganz anderen Reiseplan, nämlich um den von 2 Kor. 1, als aufgegebenen und allein in Frage kommenden sich streiten. Das wäre ein psychologisches Rätsel, wenn es nicht vielmehr ein Beweis dafür wäre, dass die Verlegung des Planes von 2 Kor. 1 vor den Plan von 1 Kor. 16 keine genügende Lösung zu bieten vermag. Hier hilft auch nicht die zu erwartende Gegenrede, dass ja der Plan von 1 Kor. 16 kein nichtausgeführter, dass Paulus vielmehr gerade zur Zeit des 2. Briefes in seiner Ausführung begriffen sei, und dass er deshalb für den Streit gar nicht in Frage komme. Das bleibt bedeutungslos, weil Paulus bereits durch den ZB in

---

1) Der Ausweg Heinrici's, den complicirteren Reiseplan (2 Kor. 1) dem Timotheus mitgegeben sein zu lassen, erscheint durch das vollständige Stillschweigen des Paulus darüber in 1 Kor. 16 ganz ungangbar. Dies Stillschweigen, merkwürdig schon in Rücksicht auf 1 Kor. 4, 18, würde vollends unerklärlich durch die bei Heinrici's Ansicht sich ergebende directe Aufeinanderfolge der beiden Reisepläne. Und obendrein bliebe es wieder ungeklärt, weshalb es sich im 2. Korintherbriefe nicht um die Nichtausführung des letzten der Reisepläne handelte.

den Verdacht der Nichtausführung des Planes 1 Kor. 16 hätte kommen müssen, insofern eben wieder nur ein Brief statt des persönlich annoncirten Paulus eintraf.

Und dazu kommt noch eines. Wie kann der Plan 1 Kor. 16, laut V. 18 bei beruhigtem Gemüte gefasst, die Abänderung oder Aufgabe von 2 Kor. 1, 15 darstellen, die laut 2 Kor. 1, 23; 2, 1 einzig und allein aus Befürchtung der *λύπη* erfolgt ist (H—C X 3)? „Am wenigsten hätte Paulus, wenn er *λύπη* befürchten musste, in demselben Briefe 4, 19 angekündigt, er komme bald. Denn die Furcht vor *λύπη* veranlasste ihn nach 2 Kor. 1, 23 vielmehr, nicht mehr nach Korinth zu kommen“ (H—C X 4).

Aus alledem geht zur Genüge hervor: der Plan von 2 Kor. 1, 15 ist „der letzte, von dem die Korinther wussten, als sie die Änderung erfuhren; und zwar kann er ihnen erst nach 1. Kor. mitgeteilt sein“ (H—C X 5). Ob mündlich oder schriftlich, kann erst S. 523—528 erörtert werden.

Eines aber lässt sich jetzt bereits erledigen. Die Nichtausführung des nach dem 1. kanonischen Briefe den Korinthern irgendwie bekannt gewordenen Planes von 2 Kor. 1, 15 konnte erst dann für die Korinther zur Gewissheit werden und für die Gegner des Paulus einen Grund zur Verleumdung abgeben, wenn dieselbe durch eine die Art des Kommens des Paulus überhaupt in Zweifel oder Unbestimmtheit lassende weitere Ankündigung des Paulus zur Thatsache geworden schien. Denn es handelt sich hier ja nicht um einen versäumten Reisetermin, sondern um eine durch Routenänderung aufgegebene Reise selber (2 Kor. 1, 23; 2, 1).

Daraus aber wiederum erhellt, dass der ZB allein zur Erklärung der Dinge zwischen 1. und 2. kanonischen Briefe nicht recht ausreichen will. Wohl könnte ja Paulus in demselben den neuen Plan 2 Kor. 1, 15 unter einer bestimmten conditio, sine qua non annoncirt und ihn für den Fall der Nichterfüllung dieser conditio als nichtauszuführenden markirt haben (H—C X 7a vgl. mit XI 2a), aber dann böte sich in dieser verclausulirten Annoncirung wieder kein Grund zur

Verdächtigung des Paulus als eines unwahrhaftigen Menschen. Man thäte dann schon am besten, die Sendung dieses ZB und die des Titus, welcher sonst gemeinhin für den Überbringer des ZB erachtet wird, zeitlich zu trennen (vgl. H—C X 7 b), so dass die Ankunft des Titus statt des im Briefe eben annoncirten Paulus an sich schon als Aufgabe der angekündigten Reise des letzteren aufgefasst und Paulus dem Titus gegenüber mit einem Schein des Rechtes als „Ja- und Neinsager" in seinem Charakter verdächtigt werden konnte. Da aber die letzte Annahme durch kein Wort des 2. Briefes empfohlen wird, vielmehr Titusreise und ZB als ein und dasselbe Moment — wir halten das auch gegenüber der gegenteiligen Ansicht von Lisco aufrecht — in demselben erscheinen, so fordert die Betrachtung der Reisepläne vorläufig die folgende Sachlage als die wahrscheinlichste zwischen den beiden Briefen:

Der den dringenden Wunsch der korinthischen Freunde nach sofortigem Kommen zwar nicht erfüllende, aber liebenswürdig und hinreichend begründete Reiseplan des Paulus in 1 Kor. 16, über Macedonien nach Korinth zu längerem Aufenthalte kommen zu wollen, wird durch irgendwelche Ereignisse aufgehoben, und die Korinther erhalten — wie, bleibt vorläufig in der Schwebe — von Paulus die Ankündigung des sofortigen Kommens zur See von Ephesus aus. In der Natur der Sache lag, dass Paulus diese Reise mit seiner ebenfalls notwendigen Anwesenheit zu Macedonien in Einklang zu bringen suchte, dass er also beschloss, von Korinth, sobald er Ruhe geschaffen, nach Macedonien zu gehen und von dort wieder nach Korinth zurückzukehren. Damit war der Reiseplan von 2 Kor. 1, 15 f. gegeben. Der angekündigte sofortige Besuch bleibt aber ebenfalls — warum, darüber später — unausgeführt, und die Nichtausführung desselben wird für die Korinther zur Thatsache durch einen statt des annoncirten Paulus mit Titus eintreffenden und die Art des Kommens des Paulus nur unbestimmt andeutenden Brief — den in 2 Kor. 2 und 7 er-

wähnten ZB. Nun sind die Gegner des Paulus obenauf mit der alten Verdächtigung von 1 Kor. 4, 18 und bereichern dieselbe noch durch den Vorwurf der Zweideutigkeit (2 Kor. 1, 17—20). Und gegen diese Verdächtigungen, die, mit einem Schein des Rechtes von den Gegnern geltend gemacht, auch der bereits wiederversöhnten Gemeinde noch ein Stein des Anstosses geblieben waren, verteidigt sich nun Paulus in 2 Kor. 1, 15—2, 4, indem er die Beweggründe erläutert, welche ihn von der Ausführung jener sofortigen Reise zur See nach Korinth zurückgehalten und sie schliesslich ganz verhindert haben (2 Kor. 2, 12 f.).

b. Die Reise *ἐν λύπῃ*. 1. Ihre exegetische Notwendigkeit. Laut 2 Kor. 1, 23; 2, 1 erfolgte die Abänderung des Reiseplanes 2 Kor. 1, 15 f. — Korinth-Macedonien-Korinth — lediglich aus Schonung für die Korinther; Paulus kam nicht, um nicht *πάλιν ἐν λύπῃ* zu ihnen zu kommen. Wenn Paulus aber nicht wieder *ἐν λύπῃ* nach Korinth kommen will, so muss er schon einmal *ἐν λύπῃ* daselbst gewesen sein[1]). Es fragt sich zunächst,

[1]) Hier ist der Punkt, bei dem wir uns genauer mit Drescher's neuester Combination (StK 1897, S. 43—111) auseinanderzusetzen haben. Seine ganze Hypothese, die uns erst nach Abschluss der eigenen vor die Augen trat, steht und fällt mit der Exegese von 2 Kor. 1, 15 f.; 2, 1 und 1, 23 f. Während die meisten neueren Ausleger diese — insonderheit die beiden letzteren — Stellen nur unter der Voraussetzung einer zweimaligen Anwesenheit des Paulus in Korinth verständlich finden, hält Drescher, fussend auf 1, 15 f., nur die Gründungsanwesenheit des Paulus in Korinth für die notwendige Voraussetzung zur Erklärung. Wir haben seiner Beweisführung keinen Geschmack abgewinnen können.

Er versteift sich auf *ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε*, übersetzt: „Ich hatte früher, d. h. ursprünglich, vor, zu euch zu kommen, damit ihr eine zweite Gnade bekämet“ (S. 70) und folgert: „Wenn aber diese Erklärung richtig ist, und sie scheint mir die ungezwungenste, dann sagt Paulus 1, 15 ff., dass er in der Vergangenheit einmal die Absicht gehabt habe, nach Korinth zu gehen, um den Korinthern eine zweite Gnade zukommen zu lassen. Sein Besuch

ob wir diese Reise ἐν λύπῃ, wie es Hilgenfeld's Ansicht ist, mit der Gründungsreise des Paulus gleichsetzen können, oder ob sie als gesonderte ZR anzusehen sei.

---

ist demnach der zweite und nicht der dritte. Nur dann ist es möglich, dieser Schlussfolgerung zu entgehen, wenn Paulus nach der 1, 15 ff. erwähnten Beschlussfassung noch einen Besuch in Korinth gemacht hätte. Allein diese Annahme ist durch 1, 17 ff. ausgeschlossen, wo Paulus sich rechtfertigt, warum er den 1, 15 ff. erwähnten Plan nicht ausgeführt hat. Es bleibt demnach nichts übrig, als auf Grund von 1, 15 ff. anzunehmen, dass Paulus vor Abfassung von 2 Kor. 1—9 erst einmal in Korinth gewesen ist" (S. 71). — Wir geben zu, dass für den ersten Blick die Drescher'sche Übersetzung die „ungezwungenste" zu sein scheint. Aber auch nur für den ersten Blick auf die Worte und nicht auf den Sinn. Man sagt sich nämlich sofort, dass Paulus bei dieser Übersetzung seiner Worte doch eigentlich etwas höchst Überflüssiges gesagt habe. Überflüssig deshalb, weil diese Worte, so übersetzt, gar nichts für diesen Besuch Charakteristisches enthalten. Eine χάρις war schliesslich jeder Besuch, und der zweite natürlich eine δευτέρα χάρις. Hier aber konnte es Paulus nur einzig und allein darauf ankommen, das dem in Frage stehenden, nur geplanten, aber nicht ausgeführten Besuche Eigentümliche zu betonen und nicht allgemeine Redensarten zu machen. Und dies durchaus richtige Gefühl ist es m. E., von dem aus bisher die Ausleger sich leiten liessen. Der Finalsatz ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε gewinnt aber sein charakteristisches Gesicht, sobald man ihn im Zusammenhang seiner ganzen Umgebung, im Zusammenhang des betreffenden ganzen Besuchsplanes selber ansieht. Dieser Besuch war als Doppelbesuch geplant — und das ist sein Charakteristikum. Im Rahmen dieses Doppelbesuches, in den sie hinein gehört, gewinnt nun die δευτέρα χάρις von selbst ihre charakteristische Bedeutung. Und was die allerdings auffällige Stellung des Finalsatzes angeht, so ist sie lediglich durch das πρότερον . . . ἐλθεῖν — eine trotz Drescher zweifelsohne sehr gut haltbare Verbindung — veranlasst. Aber da nur durch das πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν (erst zu euch — sodann nach Mac.) die δευτέρα χάρις von Macedonien aus ermöglicht werden konnte, mithin dieses πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν dem Zwecke der Ermöglichung einer δευτέρα χάρις dient, so ist die auf den ersten Blick etwas abnorme Stellung des Zwecksatzes psychologisch vollauf erklärt. Und ausserdem nimmt noch etwas gegen die Drescher'sche Auffassung ein. Innerhalb derselben leidet nämlich der Finalsatz nicht nur an Überflüssigkeit, sondern erscheint mir auch im Ausdruck nicht gerade glücklich. 1 Kor. 16 liesse man sich's noch gefallen,

So natürlich es ist, dass des Paulus erstes Auftreten in dem überbildeten und entsittlichten Korinth in seiner eigenen Erinnerung als ein ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ

---

wenn Paulus seinen demnächstigen Besuch als χάρις bezeichnen wollte. Er thut es indessen nicht. Und ganz mit Recht. Es hätte den Korinthern doch etwas merkwürdig in die Ohren geklungen, wenn er den so lange aufgeschobenen (vgl. nur 1 Kor. 4, 18 f.) und den Korinthern geradezu schuldigen Besuch noch ausdrücklich als „Gnade" bezeichnet hätte. Noch viel weniger passend aber klänge χάρις 2 Kor. 1, 15 f. bei der Drescher'schen Voraussetzung. Es will mir schwer eingehen, dass Paulus den 1 Kor. 16 fest angekündigten, dann durch den Plan von 2 Kor. 1, 15 f. ersetzten und in dieser Fassung wieder unausgeführten und so nun auch gar nicht mehr ausführbaren Besuch nachträglich noch mit dem epitheton ornans einer δευτέρα χάρις versehen haben sollte. Nun wäre dieser Besuch wirklich nur Pflicht und Schuldigkeit und keine Gnade mehr gewesen. Anders liegt die Sache, wenn man die δευτέρα χάρις im Rahmen des Doppelbesuches betrachtet. Auf einen doppelten Besuch hatten die Korinther keinen Anspruch. Der zweite Teil desselben wäre thatsächlich eine „Gnade" gewesen. Nun wird man vielleicht spitzfindig einwenden: Zweite Gnadengabe kann aber nur im Gegensatz zu einer ersten stehen. Hat also der zweite Teil des Doppelbesuches den Titel: zweite Gnadengabe, so der erste den: erste Gnadengabe, und damit hast du dich selbst widerlegt. Aber dass solche Spitzfindigkeit nur ein thörichtes Pressen des Ausdruckes wäre, bedarf keines Wortes (vgl. auch S. 540—542).

Aus diesen Gründen ziehen wir die landläufige Erklärung von 2 Kor. 1, 15 f. der Drescher's vor. Damit ist aber u. E. auch über seine Auslegung von 1, 23 f. und vollends von 2, 1 das Urteil gefällt. Denn, wenn Drescher bei 1, 15 f. die Wortstellung für sich geltend machen konnte, die beiden anderen Stellen vergewaltigt er geradezu zu Gunsten jener. Für 2, 1 bedarf es, um das zu beweisen, keines Wortes. Drescher selbst giebt es eigentlich zu S. 71 und S. 74. Freilich sucht er die exegetischen Bedenken durch sonst entstehende sachliche Unmöglichkeiten zu beschwichtigen. Er übersetzt 1, 23: ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν, ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρ. folgendermassen: „Ich aber rufe Gott zum Zeugen an wider meine Seele, dass ich euch schonend nicht mehr nach Korinth gekommen wäre." Zweifelsohne eine gesuchte, nicht die natürlich gegebene Übersetzung. Man dürfte sie also nur dann annehmen, wenn die gegebene „nicht mehr gekommen bin" absolut versagte. Drescher behauptet das. Er stützt seine Behauptung erstens darauf, dass andern-

(1 Kor. 2, 3) erfolgtes lebte, so unmöglich will es uns dünken, dass Paulus damals ἐν λύπῃ hingekommen und aufgetreten sei. Das durch Herzensbefangenheit, durch φόβος καὶ

falls 1, 23 verglichen mit 2, 1 notwendig eine „Unwahrhaftigkeit" des Paulus enthielte. Denn 1, 23 sage er, dass er aus Schonung gegen die Korinther, hier, dass er zur Vermeidung der λύπη den Besuch unterlassen. Diese λύπη aber glaubt Drescher nur passiv als Trauer des Paulus fassen zu können (S. 72 und 74). Hier liegt sein Irrtum, wie wir das oben S. 509 gegen Hilgenfeld bewiesen haben. Mit der geglaubten „Unwahrhaftigkeit" hat es also nichts auf sich. Das eine sachliche Bedenken fällt weg. Aber Drescher behauptet zweitens, dass die Schmiedel'sche, d. h. die gegebene, Fassung von 1, 23, die auch die unsrige ist, Vers 24 „völlig unverständlich" lasse. M. E. hat Schmiedel (H—C Erkl. zu 2 Kor. 1, 24) eine völlig hinreichende Erklärung gegeben. Ich verstehe hier Drescher nicht ganz, wenn er sagt: „Offenbar will Paulus mit diesen Worten einem zu befürchtenden Einwand entgehen. Hätte aber ein vernünftiger Mensch ihm den Vorwurf machen können, er wolle sich zum Herrn des Glaubenslebens der Gemeinde aufspielen, wenn er aus Schonung gegen dieselbe eine geplante Reise nach Korinth aufgegeben hatte (S. 72 f.)?" Ich glaube aber mit Schmiedel, dass dieser nach Drescher „zu befürchtende" Einwand thatsächlich dem Paulus auf Grund seiner Ankündigung der betreffenden Reise als einer, die laut 13, 2 zur unnachsichtlichen Bestrafung der Sünder führen soll, gemacht worden war. Das φειδόμενος ὑμῖν οὐκέτι ἦλθον involvirt aber doch den Satz: wenn ich gekommen wäre, hätte ich strafen müssen. Strafen und schonen kann aber nur der, welcher ein Recht dazu hat oder ein solches sich anmasst. Als Anmassung hatte man es in Korinth dem Paulus ausgelegt. Deshalb die Abweisung dieser Auslegung in liebenswürdigster Form an der Stelle, wo Paulus die Erinnerung an jenen Besuchsplan als an einen geplanten Strafbesuch eben durch die Worte, die seine Nichtausführung motiviren, unumgänglich wecken muss. Oder weckt etwa das φειδόμενος ὑμῖν nicht notwendig die Erinnerung an einen Strafbesuch, und, will man „Erinnerung" nicht gelten lassen, setzt es nicht einen solchen als ursprünglich beabsichtigt voraus? Damit erledigt sich auch dieses zweite sachliche Bedenken Drescher's.

Aus diesen Gründen lehnen wir Drescher's Exegese ab, und damit fällt für uns auch seine Hypothese, die die Priorität von 2 Kor. 1—9 gegenüber 2 Kor. 10—13 verkündigt, die ZR ablehnt und die zweite Reise von Macedonien aus zwischen 2 Kor. 1—9 und 2 Kor. 10—13 ansetzt.

τρόμος hervorgerufene Gefühl der ἀσθένεια, welches Paulus nur ziert und ehrt, lässt sich ja schon an und für sich sprachlich kaum mit λύπῃ bezeichnen, vollends aber nicht in unserem Falle. Denn man lässt dabei ganz unberücksichtigt, dass es sich doch bei jenem ersten Auftreten des Paulus und bei den dasselbe charakterisirenden Worten ἐν ἀσθενείᾳ κτλ. nur um eine individuelle Seelenstimmung des Paulus handeln kann, während hier, entgegen der Ansicht Hilgenfeld's (ZwTh 1888, 190), die λύπη sowohl Actives wie Passives enthält, sowohl ein λυπεῖν τοὺς Κορινθίους von Seiten des Paulus, wie ein λυπεῖσθαι Παῦλον von Seiten der Korinther. Ja, es steht das active λυπεῖν von Seiten des Paulus sogar im Vordergrund, wie die sofortige und nächste Erklärung des τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν durch εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς κτλ. deutlich zeigt. Es handelt sich hier also um einen Strafbesuch. Mit der Seelenstimmung solchen Strafbesuches kann aber die natürliche Beklommenheit des ersten Auftretens des Paulus zu Korinth unmöglich identisch sein, und daraus folgt, dass zur Erklärung des πάλιν ἐν λύπῃ 2 Kor. 2, 1 eine anderweitige, bereits erfolgte und wirklich mit λύπη behaftete Anwesenheit des Paulus zu Korinth erforderlich ist.

Dass aber eine solche stattgefunden hat, ergiebt sich u. E. auch weiterhin aus 2 Kor. 12, 14; 13, 1; denn diese Worte dahin zu erklären, dass sie nur von einer dritten Bereitschaft zu kommen redeten, das halten wir exegetisch und sachlich für undurchführbar. Zwar Holtzmann bemerkt dazu: „Wenn Paulus 12, 14 sagt: ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, so brauchen wir das allerdings nicht mit schlechthinniger Notwendigkeit von einer Bereitschaft, zum drittenmale nach Korinth zu kommen, zu verstehen, sondern können auch einen zum dritten Male gefassten Vorsatz herauslesen" (ZwTh 1879, 478). Und für die Stelle 12, 14 hat er Recht; aber doch auch nur dann, wenn das καὶ οὐ καταναρκήσω übersehen wird, worauf Weizsäcker (A. Z. S. 301) treffend aufmerksam

gemacht hat. Aber schon das *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* (13, 1) schliesst diese Möglichkeit so gut wie aus, und wenn man vollends 2, 1 in dem oben dargethanen Sinne damit zusammenhält, so kann man kaum anders, als die Ankündigung einer dritten Reise in diesen Worten finden. Jedenfalls ist es auch viel natürlicher, das *ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν* (13, 2) in Rücksicht auf das bestimmte vorhergehende *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι* zu erklären: „als einer, der zum zweiten Male anwesend war (nicht: wäre) und jetzt abwesend ist“, als dass man von hinten nach vorn erklärt, d. h. das *πάλιν* in V. 2 gegen das *τρίτον* in V. 1 auszuspielen sucht.

Auch dürfte selbst Holtzmann, ob er gleich zu der Annahme der dritten Reise hinneigt, doch den Gegnern dieser Ansicht zu viel einräumen, wenn er sagt: „Wohl würde jedermann, der nicht von einer zweiten Anwesenheit des Paulus in Korinth vorher schon weiss und überzeugt ist, hier übersetzen: „Ich habe es vorhergesagt (nämlich in unserem ersten oder einem ihm noch vorhergehenden Briefe nach Korinth) und sage (jetzt) vorher, als wäre ich zum zweiten Male anwesend, obgleich ich jetzt abwesend bin“ (479 f.). Giebt denn der Wortlaut nicht vielmehr zwei andere Übersetzungen als näherliegend an die Hand? Entweder fasst man *ὡς — καί*, wie gewöhnlich in dieser Verbindung, so, dass vor *καί* ein *οὕτως* ausgefallen ist, und dann lautet die Übersetzung notwendig: „wie damals, als ich zum zweiten Male anwesend war, so auch jetzt, da ich abwesend bin“. Oder man fasst das *καί* einfach copulativ, und dann stehen *παρών* und *ἀπών* gleichermassen unter dem *ὡς* = talis qualis, und die Übersetzung lautet: „als einer, der zum zweiten Male anwesend war und jetzt abwesend ist“. Denn entweder müsste in diesem Falle das *ὡς* beiden Participien etwas Fictives geben oder es giebt es keinem. Bei *ἀπών* ist aber die fictive Bedeutung ausgeschlossen und damit auch für *παρών* unmöglich gemacht. Dass aber *ὡς* mit Participium bei Paulus durchaus nicht immer den fictiven

Sinn hat, ergeben viele Beispiele, so ὡς οὐκ ἀδήλως sc. τρέχων (1 Kor. 9, 26); ὡς ἐξ εἰλικρινείας sc. λαλοῦντες (2 Kor. 2, 17) cf. ὡς ἐξουσίαν ἔχων (Mt. 7, 29).

Bemerkt ferner Hilgenfeld zu 13, 2: „Das προείρηκα findet seine genügende Erklärung in dem verlorenen Zwischenbriefe" (S. 192), so ist auch dies nicht haltbar, weil die Correspondenz zwischen προείρηκα καὶ προλέγω und παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν zu markant herausgestellt ist, als dass man sie verwischen und übersehen dürfte. Aus derselben erhellt, dass προείρηκα auf etwas bei persönlicher Anwesenheit Gesagtes sich bezieht, das jetzt nur in Abwesenheit ebenso wiederholt wird. Wenn man sich schliesslich auf das nachfolgende ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν stützt und damit gegen 12, 14; 13, 1 erst ein zweites Kommen in Aussicht gestellt sehen will, so brauchen wir dagegen nur auf H—C, Exc. 1 zu 13, 2 und Krenkel (202 f., 193—209) zu verweisen. Ebenso hat Krenkel (S. 186 f.) ausgezeichnet die Zwecklosigkeit der Betonung einer dreimaligen Reisebereitschaft charakterisirt.

2. Die Reise selber. Fragt man sich, aus welchen Gründen nun die Ansetzung der ZR zwischen den beiden kanonischen Briefen, die in den letzten Jahren Weizsäcker, Lipsius im Colleg, Krenkel, Clemen, Cramer gleichermassen vertraten, doch von einer Reihe anderer Forscher abgelehnt wurde, so ist — abgesehen von Schmiedel, auf dessen Gründe wir S. 535—542 zu sprechen kommen — für die meisten der anderen fast der alleinige Grund die behauptete sprachliche und zeitliche enge Zusammengehörigkeit beider kanonischer Briefe, wegen deren so viele Zwischenereignisse undenkbar sein sollen. Aber diese Zusammengehörigkeit konnte doch nur auf Wortanklänge und falsche Thatvoraussetzungen hin so überspannt werden, dass sie eine wirkliche Gegeninstanz gegen unsere Ansetzung zu sein schien. Krenkel (214—241) und Schmiedel (H—C XII 5 vgl. mit XVI) haben das so vollständig nach-

gewiesen, dass wir uns hier jede Recapitulation ersparen können.

Wir schreiten also zur Darstellung der ZR selber und fassen Veranlassung, Weg und Verlauf derselben ins Auge.

α. Die Veranlassung: ὁ ἀδικήσας, Christuspartei. Um hier vorwärts zu kommen, hat man mit der Frage einzusetzen: Wie ist ἀδικήσας und ἀδικηθείς (2 Kor. 7, 12) zu verstehen, und was hat den 2 Kor. 7, 8—12; 2, 1—11 erwähnten Brief veranlasst, in welchem Paulus sich über diese Angelegenheit mit den Korinthern derart auseinandergesetzt hat, dass nach aller Betrübnis, die er brachte, wieder Freude und Versöhnung zwischen ihm und der Gemeinde eingetreten sind?

Was zunächst Punkt 2 betrifft, so lag die Veranlassung dieses Briefes wenigstens für das Bewusstsein der Korinther offenbar darin, dass zunächst ein Einzelner aus ihrer Mitte sich irgendwie schwer versündigt hatte, dass sie selber aber durch Parteinahme für ihn desselben Vergehens sich schuldig gemacht hatten.

Es scheint uns, als habe man beim Prüfen der Stellen, wo Paulus auf dieses Einzelvergehen die Rede bringt, eines zu wenig beachtet, nämlich dieses, dass die Worte des Paulus stark die Vermutung erwecken können, dass eigentlich nicht er selber in diesem bestimmten Einzelfall an sich Ursache und Zweck seines Schreibens gefunden, sondern dass nur das böse Gewissen der Korinther in demselben nachträglich den casus belli und in dem Thäter den Sündenbock für sich selbst erfasst habe. Für Paulus ist also vielleicht der Einzelne nur mehr der Typus des Vergehens gewesen, und dann wäre es auch um so leichter verständlich, dass er zweimal ebenso fein wie ausdrücklich die Meinung der Korinther zurückweist, als sei es ihm auf jenen Einzelnen bei seinem Briefe angekommen (7, 12 und 2, 8). Aber psychologisch ebenso interessant wäre es, wenn die Korinther die Abrechnung, die Paulus an ihnen als Gesamtheit in dem

Strafbriefe vollzieht und zu vollziehen droht, nun selber an dem zum Sündenbock gestempelten Einzelnen vollzögen, in ihm als ihrem Rädelsführer die eigene Schuld concentrirten und durch seine Bestrafung sich selbst Paulus gegenüber zu entlasten suchten. Das ist ja der gewöhnliche Lauf der Dinge bei Massenaufruhr, dass das Massengewissen mit der Brandmarkung und Bestrafung eines mehr oder minder Schuldigen, aber zum Vertreter Gestempelten sich beruhigt und reinwäscht.

Und ein solcher Fall scheint uns den Stellen 2, 5—11 und 7, 8—13 (vgl. insonderheit 7, 11 f.)[1] das eigentümliche Gepräge gegeben zu haben.

Was nun das Einzelvergehen selber betrifft, so wird schon durch 2, 5—11, vgl. mit 7, 12, klar, dass es eine persönlich kränkende Spitze gegen Paulus, der auch selber der *ἀδικηθείς* (7, 12) ist, gehabt haben muss. Ohne das ist die ganze Ausdrucksweise dieser Verse durchaus unverständlich. Der Beweis dafür ist nach Hilgenfeld's Vorgang des

[1]) Hinsichtlich der über den Beleidiger von der Gemeindemehrheit verhängten Strafe hat Krenkel (S. 259) wohl Recht, dass eine förmliche Ausschliessung nicht stattgefunden haben kann. Die könnte blos rückgängig gemacht, ihr gegenüber aber nicht in solcher Weise für den Betroffenen zur Milde aufgefordert werden, wie Paulus es thut. Förmliche Ausschliessung erscheint auch dadurch verboten zu sein, dass noch ein Teil der Gemeinde dem Bestraften anhängt, dieser selber aber als in grosse Trauer versunken sich darstellt. Das wäre gegen alle psychologische Regel. Ein factisch Ausgeschlossener, der in einer Minderheit noch einen Stützpunkt und eine Rechtfertigung findet, wird nicht reuige Trauer, sondern durch die Unterstützung lodernden Ingrimm über das ihm angethane Unrecht empfinden. Deshalb dürfte zu vermuten sein, dass durch Majoritätsbeschluss nur der bedingte Ausschluss des Thäters aus der Gemeinde beschlossen worden war, nämlich der Ausschluss bis zu einem bestimmten Termin, von welchem ab ihm der Eintritt in die Gemeinde wieder offen stehen sollte, falls er zuvor Abbitte gethan und Reue über sein Vergehen bewährt habe. Bei dieser Strafe erklärt sich am leichtesten sowohl die in 2, 7 vorausgesetzte seelische Verfassung des Bestraften, als auch auf Grund derselben die Stellungnahme des Paulus ihm gegenüber.

Öfteren und zuletzt von Schmiedel in ganz entscheidender Weise erbracht worden, vgl. H—C, Exc. zu 2 Kor. 2, 5—11.

Damit aber wäre vielleicht auch ein Weg gegeben, auf dem man eine Erklärung des Stillschweigens des Paulus über den Beleidiger im ZB (10, 1—13, 10) zu erreichen vermöchte. Paulus würde dann eben in objectiver Betrachtung des Falles die ganze Gemeinde sich gegenüber aufsässig und in jenem Einen nur ihren Sprecher gesehen haben, würde deshalb nicht eine bestimmt namhaft gemachte Strafe über diesen Sprecher verhängt, sich überhaupt wenig mit seiner Person befasst, wohl aber die Gemeinde als Ganzes und die Judaisten als den Ursprung aller aus jenes Sprechers Munde ihm zugeschleuderten und an dessen und der Gemeinde Abfall schuldigen Verleumdungen ins Auge genommen und also die judaistischen Hintermänner in ihrer Niederträchtigkeit entlarvt und die ganze verführte Gemeinde wegen erbärmlicher Schwäche und Wankelmutes angegriffen, zurechtgesetzt und ihr und ihrem Rädelsführer in allgemeinsten Ausdrücken Strafe angedroht haben. Und das wäre das Bild, wie der 4 CB es thatsächlich bietet. Wir brauchten nur noch in dem *τοιοῦτος* (10, 11) jenen Sprecher markirt zu sehen. Wenn sich auf diesem Wege das Stillschweigen des 4 CB über den Beleidiger aus der Situation selbst erklären liesse, so wäre das für unsere Hypothese überaus angenehm und vorteilhaft. Denn es wäre uns dann auch die Schwierigkeit erspart, nach der besonders flagranten Beleidigung des Paulus auf die Suche zu gehen, die man, weil Paulus sie nicht benennt, eben dann suchen muss, wenn man nicht die persönliche Anwesenheit des Paulus zu Korinth in unserer S. 520 f. gegebenen Darstellung annimmt. Wir wollen nur noch bemerken, dass weder an *ἱκανὸν ἡ ἐπιτιμία αὕτη* (2, 6), noch an *ἔγραψα* (2, 9 und 7, 12) obige Auffassung hinfällig würde. Denn, hatte Paulus keine bestimmte Forderung gestellt, so lag es ganz in seiner Hand, irgend eine von den Korinthern vollzogene Strafe für hinreichend (*ἱκανόν*) zu erklären, ohne dass er seiner Würde irgend etwas vergab.

Und es bleiben dann immer Schmiedel's treffende Bemerkungen gegen Krenkel in betreff ἡ ἐπιτιμία ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων in Gültigkeit: die Minorität hatte eben nur noch weniger leisten wollen, als Paulus in Übereinstimmung mit der Mehrheit für hinreichend erklärt (H—C, Exc. 1 c zu II 2, 11). Vollends aber würde bei obiger Annahme vorzüglich passen, dass Paulus erklärt, es habe sich bei seinem Schreiben gar nicht um den Beleidiger und ihn selber, sondern um die Gemeinde gehandelt. — Wie stimmt aber die vermutete Nichterwähnung der Strafforderung zu dem ἔγραψα 2, 9 und 7, 12? Ja, wenn nur bei dem ἔγραψα selbst ein περὶ τοῦ ἀδικήσαντος stände! Thatsächlich steht es allein und dürfte selbst 7, 12 dem Sinne nach ganz gut nichts weiter heissen als: „hinsichtlich meines Briefes sc. habe ich euch zu sagen". Es braucht also damit durchaus nicht dieses ausgesagt zu sein, dass Paulus über den Beleidiger direct in seinem Briefe eine bestimmte Strafe verhängt, also etwas geschrieben hatte, was die Korinther befolgt oder nicht befolgt hätten, sondern lediglich dieses, dass Paulus an die Korinther geschrieben, und dass die Korinther das, was er geschrieben, als vom beleidigten Paulus gegen den Beleidiger ganz insonderheit gerichtet aufgefasst hatten. Zu dieser Auffassung drängte sie das Bewusstsein ihrer eigenen in dem Beleidiger personificirten Schuld hier und das natürliche Verlangen dort, auf bequeme Art sich rein zu waschen und doch zugleich einen Thatbeweis ihrer Reue zu geben. — Schwieriger erschien es uns schon, 2, 9 f. mit obiger Auffassung der Sachlage zu vereinen. Da aber ist Lisco mit seiner der gleichen Ansicht dienenden Begründung S. 32 bis 35 hervorgetreten, und wir stehen nun nicht mehr an, durch ihn unsere Vermutung als das Richtige treffend bestätigt zu sehen. Sollten indessen auch seine diesbezüglichen Ausführungen im Zusammenhalt mit den unsrigen als nicht genügend abgelehnt werden, so bliebe im schlimmsten Falle

H—C XIV 1—3 hinreichend zur Erklärung des Stillschweigens über den Beleidiger.

Worin aber mag die schwere Beleidigung des Paulus bestanden, und wer mag sie ausgestossen haben? Dass sie eine schwere war, scheint gewiss zu sein. Denn gerade die Überschwänglichkeit in des Paulus Freude und Lob gegenüber der reuigen Gemeinde (7, 11—16 vgl. mit 2, 14—16) setzt auf der anderen Seite eine ebenso grosse vorhergehende Bekümmernis und Beleidigung seiner Person voraus.

Paulus selber spricht sich nun zwar über die Beleidigung nirgends direct aus, wenigstens nicht im Zusammenhang mit den dem betreffenden Beleidiger gewidmeten Worten. Beleidigungen freilich, Kränkungen, Verdächtigungen niedrigster und persönlichster Art, wie er sie von Seiten der korinthischen Judaisten erfahren, finden sich übergenug in den Capiteln 10—13 und in mehr oder minder offenen Andeutungen auch durch 1—8 hindurch, vgl. nur 1, 17; 2, 17; 4, 2. 3. 5. 13 f.; 5, 12. 13; 6, 3. 8—10; 7, 2.

Nun ist es zwar selbstverständlich, dass es sich bei dem Beleidiger nicht um einen der von auswärts in die Gemeinde eingedrungenen Judaisten handeln kann; der hätte der Jurisdiction der paulinischen Gemeinde nicht unterstanden und hätte vollends schwerlich in solche Trauer über die Bestrafung verfallen können. Dennoch aber liegt es nahe, ja wird durch den Geist des ganzen Briefes und nicht nur der Capitel 10—13 geradezu verbürgt, dass die Beleidigung mit dem Judaismus in ursächlichem Zusammenhang stehen, also der Beleidiger ein von den Judaisten gegen Paulus verhetztes (und wohl hervorragendes) Gemeindeglied sein muss. Denn wenn Hilgenfeld damit Recht hat, dass nur von der Erkenntnis des ernsten Gegensatzes zwischen Paulinismus und Judaismus aus die korinthischen Gemeindeverhältnisse klar werden, so trifft dies vollends zu bei dieser persönlichen Beleidigungsaffäre.

Wohl wäre ja eine Beleidigung des Apostels von Seiten irgend eines Gemeindegliedes ohne Judaismus als Ursache

denkbar, kaum aber fassbar, dass die Gemeinde, die sich dem 1. Briefe nach immerhin noch darstellt als eine, die eben noch in allen möglichen Gemeindefragen sich den persönlichen Entscheid ihres geistlichen Vaters eingeholt hat, nun plötzlich lediglich irgend einer aus der Luft gegriffenen Verleumdung des Paulus einhellig zugestimmt und sich mir nichts, dir nichts dadurch zeitweise ganz von ihm hätte abwendig machen lassen. Dazu gehören denn doch andere Ursachen. Und diese scheinen genügend nur gegeben in den im 2. Briefe so bitter und flammend von Paulus bekämpften judaistischen Eindringlingen und ihrer ganzen perfiden Kampfesweise, die sich nicht so sehr objectiv gegen die Heilsverkündigung des Paulus, als subjectiv gegen seine Person und sein Apostolat richtete[1]).

---

[1]) Mit ein paar kurzen Worten sei es uns gestattet, unsere Ansicht über die „Christusleute" zu präcisiren. U. E. kann die Parteiparole ἐγὼ Χριστοῦ nicht wie die drei anderen Parteinamen aus dem einfachen Gegensatz in den Personen der Lehrer, sondern nur aus einem principiellen Kampfe des Judaismus gegen das Apostelrecht des Paulus begriffen werden. Es handelte sich für den Judaismus der Christusleute gar nicht darum, der Lehrautorität eines Apostels oder gar Kephas Christus gegenüberzustellen. Es unterscheiden sich vielmehr von den Kephasleuten, die ihre Denomination aus der gleichen Wurzel, wie Paulus- und Apollosleute, nämlich aus der Autorität ihrer Lehrer im Christentum zogen, die Christusleute dadurch, dass sie einen Mann, wie Paulus, der von dem mosaischen Gesetz nichts mehr wissen, sondern nur noch Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen als das religiös-sittliche Geistesprincip verkündigen wollte, auf Grund ihrer eingefleischten und in das Christentum hinübergenommenen Gesetzesansichten gar nicht mehr für einen Apostel, sondern für einen Irrlehrer erachteten. Das Apostelrecht ihm aber streitig zu machen, dazu diente die Ableitung des Apostelbegriffes aus primär-geschichtlicher Bekanntschaft mit Jesus, der gegenüber das Christuskennen des Paulus, als weder auf Jesus noch seine Jünger sich gründend, sondern aus behaupteter Offenbarung des Auferstandenen abgeleitet, für visionären Selbstbetrug erklärt und bekämpft wurde. Daraus allein erklärt sich die frappante Wirkung dieser Leute auf die korinthischen Christen, mochten sie paulisch, apollisch, kephisch sich nennen. Gegen Paulus wurden sie mit einem Schlage

Wir denken uns nun die Entwickelung der Dinge zu Korinth unter dem judaistisch-christinischen Einfluss etwa so: Bereits kurze Zeit vor Abfassung von 1 Kor. wird die judaistische Maulwurfsarbeit verspürbar. Die Parole ἐγὼ Χριστοῦ (1 Kor. 1, 12) war schon in die ihrem hellenischen Charakter nach zu Parteiungen neigende Gemeinde als Brandfackel geworfen worden, und Paulus sieht sich in genauer Kenntnis der vorschreitenden judaistischen Kampfesweise und vollends durch das bereits hervorgetretene ἀνακρίνειν seiner Person von Seiten der Christusleute schon in 1 Kor. 9, 1—18 zu einer ziemlich erregten Verteidigung seines Apostelrechtes veranlasst — falls nämlich dieser Abschnitt nicht etwa mit Hagge (JpTh 1876, 485—488) hier auszuscheiden ist. Auf der anderen Seite aber beweist der ganze Ton des 1. Briefes und ausdrücklich 16, 17 f., dass Paulus zur Zeit seiner Abfassung über die Sorgennachricht der Chloëleute betreffs der Christiner durch Stephanas und Genossen schon wieder beruhigt war. Es ist deshalb zu vermuten, dass diese gegen-

eins. Und diese zeitweise Resorption all dieser Parteien durch die Christuspartei begreift sich eben nur dadurch, dass die christinischen Häupter selber mit primär-geschichtlicher Jesusbekanntschaft gegen des Paulus visionäre auftraten und damit zugleich das Apostelrecht ihm absprachen, während sie den jerusalemischen Aposteln nicht nur nichts an Ehre nahmen, sondern mit ihrer und insonderheit vielleicht des Jakobus (Gal. 2, 11) Beglaubigung als geschichtlich echte Christusapostel dem Pseudoapostel Paulus entgegentraten.

Hätte man das immer scharf ins Auge gefasst, dass die vier Parteien, die nun einmal aus 1 Kor. 1, 12 vgl. mit 2 Kor. 10, 7 nicht fortzubringen sind, und ihre Parteinamen nicht aus derselben Wurzel entstammt zu sein brauchen, dass vielmehr die drei ersten Parteiungen und Parteinamen die gleiche Wurzel in der Autorität der Personen der Lehrer haben, die Christuspartei dagegen ihre Wurzel im principiellen Gegensatz gegen des Paulus Evangelium und Apostolat hat und ihr Name, agitatorisch vorzüglich gewählt, sich aus ihrem Princip des geschichtlich-jüdischen Christus gegenüber dem universellen, pneumatisch-visionären des Paulus ergab: so hätte vielleicht mancher Streit zwischen Vertretern ganz ähnlicher Richtung in dieser Sache sich vermeiden lassen.

über den judaistischen Ruhestörern wacker und mit Erfolg für Paulus eingetreten waren. Beruhigt konnten sie mit einem immerhin noch Ergebenheit bewährenden Gemeindeschreiben ihre Reise zu Paulus nach Ephesus antreten und somit diesen selbst beruhigen. Wahrscheinlich aber dürfte es nun sein, dass die Judaisten vor Stephanas und Genossen — deren Reiseabsicht ihnen bekannt sein mochte — nur zeitweise und aus wohlüberlegtem Grunde zurückgegangen waren. Ihnen konnte ja nur daran liegen, dass Paulus zunächst noch günstige Nachrichten erhielte und dadurch ihnen das Feld noch frei liesse. Aber als die Stützen des Paulus fort nach Ephesus waren[1]), als vollends sie selber von Jerusalem erwünschte Verstärkung durch Männer mit Empfehlungsbriefen erhielten (2 Kor. 3, 1), da setzten sie von neuem scharf mit dem Kampfe ein, und in die führerlose Gemeinde war bald Bresche gelegt. Nehmen wir dazu an, dass in der Gemeindeleitung Rivalität bestand, dass gerade die etwas autoritative Stellung, die ein Stephanas infolge der geschichtlichen Entwickelung der Gemeinde inne hatte (1 Kor. 16, 15—17)[2]), einen anderen ehrgeizigen und

---

[1]) Ihre Abreise nach Ephesus mit dem Gemeindeschreiben dürfte wohl zeitlich etwa mit der Eröffnung der Schiffahrt (5.—10. März) zusammenfallen, ihre Rückkehr mit dem paulinischen Antwortschreiben kurz vor Ostern (1 Kor. 5, 7) erfolgt sein.

[2]) Was Lemme, Neue JdTh 1895, S. 113—122 aus 1 Kor. 16, 15—18 über Stephanas und Genossen gefolgert hat, müssen wir ablehnen. Das von ihm gegen die bisherige Auffassung geltend Gemachte trifft nicht unsere Modification derselben, wie ein Vergleich leicht ergeben wird. Seine eigenen Folgerungen ermangeln durchaus der genügenden Grundlage im Brieftexte. Wunderlich erschien uns, dass er *οἱ Χλόης* mit „die Chloë“ (S. 114) wiedergiebt und der Meinung zu sein scheint, dass es sich bei dem Ausdruck als Ganzem um eine Frau handele, vgl. S. 115. Auf diese seltsame Übersetzung gründet er dann mit seinen Beweis, dass Stephanas und Genossen nicht die Überbringer des Gemeindeschreibens gewesen sein könnten. Auch Heinrici erklärt sich gegen Lemme's „phantasievolle Vermutungen“ (Der erste Brief an die Korinther, 1896, S. 21 Anm.).

hervorragenderen Mann zu Neid und Eifersucht entflammt hatte, dann ist es kein Wunder, dass der brennende Pfeil judaistisch-persönlichen Angriffes auf eben den Paulus, der Stephanas so offenbar begünstigte (1 Kor. 16, 15—18), bei jenem Manne auf Zunder fiel, und dass mit seiner Beihülfe die Judaisten leichtes Spiel bekamen, die übrige Gemeinde in Unruhe, Zwiespalt, hellen Aufruhr zu bringen.

Der erste kanonische Brief und Timotheus kamen zu spät und gossen nur Öl ins Feuer. Was sollte denn Timotheus und seine Briefautorität, die der durch die Judaisten seiner Apostelautorität entkleidete Paulus war, gegenüber der persönlichen Autorität derer ausrichten, die Christus als Jesus noch gesehen hatten und als solche von Jerusalem aus schriftlich empfohlen und beglaubigt waren!

Ob Paulus nun durch Timotheus oder sonstwie davon Nachricht bekam, jedenfalls hat er sie erhalten, und was war dann der natürlichste Weg, eine Heilung zu versuchen? Einem geharnischten Strafbriefe die Macht der Heilung zuzutrauen, wo dort zu Korinth die Gegner persönlich den Brief abschwächen konnten und wo jeder Brief nur allzuleicht dem bösen Willen die Handhabe zur Verdrehung bietet; überhaupt es nochmals mit einem Briefe zu versuchen, wo bereits zuvor die Schmährede 1 Kor. 4, 18 laut geworden war; nochmals nur das Kommen in Zukunft zu annonciren, wo es eben erst durch 1 Kor. 16 annoncirt war? Das ist Paulus nicht zuzutrauen. Das Natürlichste war, dass er selber nach Korinth eilte, um den Sturm zu beschwören.

β. Weg und Verlauf der Reise. Da grösste Gefahr im Verzug, wählte Paulus jedenfalls den directen Weg zur See. Wir müssen annehmen, dass bei seiner Ankunft eine Gemeindeversammlung berufen wird. Paulus, der seit Jahren nicht mehr gesehene Vater der Gemeinde, wird zunächst zweifelsohne alle böse Widerrede durch sein persönliches Auftreten gebannt haben. Aber der Eine, der von den Judaisten am meisten beeinflusst und an der Gemeinde

mit zum Verführer geworden war, kann nicht schweigen. Die Flut der judaistischen Anklagen und elenden Verdächtigungen bricht aus seinem Munde los. Damit fällt auch bei den Anderen die Scheu. Ein Murren und Empören wider Paulus hebt an. Dem Gemeindegründer und geistlichen Vater steht seine geliebte Gemeinde in hellem Aufruhr gegenüber.

Wir hören später, als Paulus auf jene Stunde zurückblickt und eine neue Ankunft drohend in Aussicht stellt, aus seinem Munde die Befürchtung klingen, dass er abermals in Korinth ἔρις, θυμοί, ἐριθεῖαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι (2 Kor. 12, 20) finde — ist's nicht, als hörte man in diesen gehäuften Worten ein Tongemälde von alledem, was damals die Versammlung durchschwirrte? Nehmen wir dazu, dass Paulus in demselben Schreiben sich gegen den Vorwurf verteidigen muss, dass er wuchtige Briefe schreibe, aber in persönlicher Anwesenheit ταπεινός, ἀσθενής und in der Rede ἐξουθενημένος sei (10, 1. 10); bedenken wir ferner, dass er noch in dem Versöhnungsschreiben 2 Kor. 4, 7—9 in seiner Selbstcharakteristik sagt, dass er das Evangelium „in tönernen Gefässen habe, bedrängt, doch nicht erdrückt, geängstigt, doch nicht verzagend, verfolgt, doch nicht verlassen, niedergeworfen, doch nicht vernichtet“, so dürfte dies zu dem Schluss berechtigen, dass Paulus in jener Versammlung ταπεινός, ἀσθενής, ἐξουθενημένος τῷ λόγῳ dagestanden habe.

Das aber könnte seine einfachste Erklärung aus des Paulus ganzem körperlich-geistigem Habitus gewinnen. Sein ganzes Wesen war ein nervös-exaltirtes, schon die visionären Entzückungen bürgen dafür, ja er litt, wenn anders Krenkel's Untersuchungen (Beiträge S. 47—125) in betreff des Satanengels, der ihn mit Fäusten schlägt, wie wir überzeugt sind, das Richtige getroffen haben, an epileptischen Krampfzuständen. Aus alledem aber wäre es wohl begreiflich, wenn Paulus unter der furchtbaren Erregung jener Stunde, wo die geliebte Gemeinde verloren schien und er selber wie ehrlos

unter der Wucht der Verdächtigungen stand, so in der innersten Tiefe seiner Seele erregt ward, dass seine an sich reizbare und dahin neigende Natur von einem jener epileptischen Anfälle heimgesucht ward, und dass statt einer geharnischten, klaren Verteidigung nur gebrochene Worte einer ihrer selbst nicht mächtigen Seele sich hören liessen. Thatsächlich bilden ja bei epileptischem Charakter psychische Erregungen die Gelegenheitsursache des Anfalls[1]).

Gerade aber dieses, dass Paulus in dem diesem Erlebnis folgenden Briefe auf sein epileptisches Leiden ausdrücklich zu reden kommt und es durch die rechte religiöse Beleuchtung der böswilligen judaistischen Ausbeutung zu entziehen sich offenbar gedrungen fühlt (2 Kor. 12, 7—10), dürfte für die Beurteilung unserer psychologischen Combination stark in die Wagschale fallen[2]).

C. Folgerungen aus dem angenommenen Verlauf der ZR.

a. Abreise nach Ephesus und vorherige mündliche Ankündigung der Wiederkunft. Ist der obige dramatische Verlauf der korinthischen Gemeindeversammlung an sich psychologisch wohl denkbar, so erklärt sich daraus zunächst, dass Paulus, sobald sich nur Reisegelegenheit fand, unverrichteter Dinge und zwar nach Ephesus zurückreiste. Letzteres schon deshalb, weil er der Ruhe und Erholung bedürftig war[3]).

---

[1]) Rein, Encykl. Handbuch der Pädagogik, 1895, unter: „Epilepsie"; Krenkel, 109 f.

[2]) Auch Cramer's psychologische Erklärungsversuche bewegen sich in ähnlicher Richtung (S. 123—125).

[3]) Gegen diese an sich natürlichste Combination wendet sich Lisco. Er behauptet, Paulus sei auf der ZR von Korinth über Macedonien nach Ephesus zurückgegangen, und glaubt das aus einer genauen Analyse von 1, 15—22 beweisen zu können. Wir halten diesen Beweis für verunglückt. Für δευτέραν χάριν (1, 15) bleibt das H—C S. 214 dazu Bemerkte gegen Lisco in ungeschwächter Kraft. In 2 Kor. 1, 17—22 hatten bisher alle Exegeten eine Entschuldigung des Paulus wegen seiner

Gewiss aber verkündigte Paulus noch bei seiner Abreise den festen Entschluss der baldigsten und schon deshalb

---

angekündigten, aber unterlassenen Reise und eine Verteidigung gegen die ihm hieraus gewordenen Vorwürfe gefunden. Nach Lisco verspricht Paulus 1, 17—22 vielmehr die völlige Realisirung seines 15 f. mitgeteilten Reiseplanes. Wir müssen es uns versagen, hier im einzelnen den Gegenbeweis anzutreten. Nur zum Ganzen ein paar Anmerkungen. Hat Lisco bei seinen Ausführungen über den Reiseplan des Apostels S. 21—31 daran gedacht, dass Paulus nicht allzulange vor Abfassung der Stelle 2 Kor. 1, 17—22 den anderen Plan 1 Kor. 16 gefasst, sicher auch nicht *κατὰ σάρκα* und sicher auch nicht so gefasst, dass hinsichtlich der Realisirung desselben *τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὔ οὔ* von vornherein in seiner Seele war — und dass er dennoch diesen Plan nicht verwirklicht hat, eben weil er ihn um eingetretener Umstände willen nicht verwirklichen konnte, eben weil das Wollen wohl gut war, aber das Vollbringen des Planes nicht in seinen Händen lag? Hätte aber Paulus hier in 2 Kor. 1, 17—22, wie Lisco es will, so grossartig jede Möglichkeit von sich abgewiesen, dass er je einen Plan ganz oder nur teilweise unrealisirt lasse, was wäre wohl die treffendste Antwort der Korinther und Judaisten gewesen? — Ferner erscheint es uns bei dieser Lisco'schen Ehrenrettung des plänefassenden und sie auf jeden Fall realisirenden Paulus als eine merkwürdige Sache, dass dieser Paulus als seinen Reiseplan 1, 16 angiebt: Ephesus—Korinth, Korinth—Macedonien, Macedonien—Korinth — und doch nach Lisco so reist: Ephesus—Korinth, Korinth—Macedonien, Macedonien—Ephesus, Ephesus—Macedonien, Macedonien—Korinth! Zwei Glieder sind es unter der Hand mehr geworden. Soll Paulus, wenn er wirklich so gereist ist — was uns schon durch 1 Kor. 16 ganz unglaubhaft wird —, es wirklich gewagt haben, von Macedonien aus in seinem Briefe den Korinthern gegenüber so zu thun, als ob seine Reise aufs Haar mit seinem Plane von 2 Kor. 1, 16 zusammengefallen sei?! Lisco fühlt das Bedenkliche dieser Sachlage wohl auch, sucht sich aber dadurch darüber hinwegzusetzen, dass er behauptet, die Korinther hätten eben angenommen, dass Paulus schneller zu ihnen von Macedonien hätte zurückkommen wollen, aber Paulus hätte daran gar nicht gedacht. Mir scheint, Paulus hat recht wohl daran gedacht, und die Korinther haben auch sehr richtig gedacht; wenigstens konnten sie schon auf Grund von 1 Kor. 16, 5—7 gar nicht anders denken; Paulus aber hätte sich mindestens sehr diplomatisch ausgedrückt, wenn er nach Lisco gereist wäre und den Korinthern gegenüber dann diese Reise unter Beziehung auf Gott und Christus die Realisirung seines Planes von

directen Rückkehr in Kraft. So auch Hagge (JpTh 1876, 514 f.). Das musste er unter unseren Voraussetzungen, wollte er nicht sich selbst und seinem Evangelium durch die vorläufig ergebnislos verlaufene Anwesenheit das Todesurteil gesprochen haben. Des Paulus eigene Worte in 2 Kor. 13, 2 dürfen wir dafür geltend machen. In dem *προείρηκα παρὼν τὸ δεύτερον* haben wir die ausdrückliche Bestätigung, dass Paulus die Rückkehr in Kraft zur Bestrafung der *προημαρτηκότες καὶ λοιποὶ πάντες* noch persönlich vor seiner Abreise in Korinth angekündigt hat, eine Ankündigung, die er in dem später aus gutem Grunde erst noch zwischeneingeschobenen Briefe in *προλέγω καὶ ἀπὼν νῦν* aufrecht erhält. Dabei ist es nun ganz wohl möglich, anzunehmen, dass Paulus seine Rückkunft ausdrücklich nach dem Plan von 2 Kor. 1, 15 f. den Korinthern annoncirte, so dass 2 Kor. 1, 15 f. damit seine Erklärung gefunden hätte. Aber wenn auch Paulus, was uns schon der ganzen Situation nach das Wahrscheinlichste dünkt, die Rückkehr gar nicht mit der genauen Routenangabe von 2 Kor. 1, 16 angesagt hätte, sondern nur mit einem drohenden „ich komme wieder und dann giebt es keine Schonung" (13, 2) abgereist wäre, so lag doch darin, dass er nach Ephesus zurückfuhr, ganz von selbst, dass er auch von da wieder zu erwarten sei, und damit war durch

---

2 Kor. 1, 16 genannt hätte. — Schliesslich noch eines. Es ist sonderbar, dass Lisco der Widerspruch entgangen ist, in dem er sich S. 28 bewegt. Er sagt: „Wäre der Apostel von Korinth nach Ephesus direct zurückgefahren, so hätte er damit den zweiten Teil seines Planes aufgegeben." Nun, und wir sagen: „Wäre Paulus von Macedonien nicht direct nach Korinth zurück, sondern erst noch nach Ephesus hin und zurück, so hätte er den dritten Teil seines Planes aufgegeben!" Denn wenn die Realisirung — auf die NB.! Lisco alles ankommt — des dritten Teiles des Planes: Macedonien—Korinth nach Lisco bestehen darf in: Macedonien—Ephesus, Ephesus—Macedonien, Macedonien—Korinth, warum soll es dann nicht auch eine Realisirung des zweiten Teiles: Korinth—Macedonien sein, wenn Paulus reiste: Korinth—Ephesus—Macedonien? Wäre das schlimmer? Kurz, wir glauben nicht, dass Lisco's Auffassung von 2 Kor. 1, 15—22 haltbar ist.

1 Kor. 16, 5 der Reiseplan von 2 Kor. 1, 15 f. den Korinthern an die Hand gegeben (vgl. S. 504).

Doch es könnte unklar bleiben, weshalb wir etwas scheinbar so wenig Dringliches hier behaupten. Indessen dieser Punkt ist innerhalb unserer Hypothese dringlich, weil an ihm nach Schmiedel unsere Combination dem Brieftexte nicht gerecht werden zu können scheint. Schmiedel bemerkt nämlich zu der den Reiseplan behandelnden Briefstelle 2 Kor. 1, 13—2, 3: „Es ist vor allem zu beachten, dass nicht nur die Abänderung — des Reiseplanes 2 Kor. 1, 15 f. — laut 2 Kor. 2, 3 in einem Briefe (wenn auch nicht notwendig mit ausdrücklichen Worten) erfolgte, sondern ebenso schon die Ankündigung laut 2 Kor. 1, 13. Dafür, dass schon hier der cRP[1] gemeint ist, s. d. Erkl. Nach 1, 17 war daran nun nicht erst die Abänderung, sondern schon die Festsetzung (βουλεύεσθαι) auf Leichtfertigkeit und Absicht, zu täuschen, zurückgeführt worden. Also hatten die Korinther das Ausbleiben nicht einer erst nachträglichen Änderung der Umstände zugeschrieben, sondern bei dessen Eintritt angenommen, das Versprechen des Kommens sei von vornherein nicht ernst gemeint gewesen. 13 ab versichert Paulus das Gegenteil davon. Es ist nun zwar möglich, dass er in γράφομεν auch die Zurücknahme des cRP, die ja ebenfalls in einem Briefe geschah, mit einschliesst, kaum aber, dass er nur an diese, nicht auch an die erste Ankündigung denkt, da sich 1, 13 eben aus 1, 17 erläutert“ (H—C X 7 b).

Nun haben wir allerdings innerhalb unserer Hypothese für eine schriftliche Ankündigung des Reiseplanes 1, 15 f. keinen Raum. Aber wir können auch Schmiedel nicht zugeben, dass eine solche durch 2 Kor. 1, 13—17 notwendig wird. Zwar ist Schmiedel's Ausführungen darin beizupflichten, dass sich V. 13 nur in Rücksicht auf die ganze in den folgenden Versen behandelte Reiseplan-

[1] cRP = complicirterer Reiseplan 2 Kor. 1, 15 f.

affäre und insonderheit aus V. 17 erklärt, sonst bleibt V. 13 etwas sinnlos. Aber dennoch braucht in dem γράφομεν V. 13 nicht eingeschlossen zu liegen, dass die in dem ἃ βουλεύομαι V. 17 allerdings miteingeschlossene erste Reiseankündigung selbst eine schriftliche gewesen sein müsse. Vielmehr lässt eine genaue Betrachtung von 2 Kor. 1, 13 vgl. mit 1, 15 f. es fast als wahrscheinlich erscheinen, dass Paulus ursprünglich nichts weiter als seine sofortige Wiederkunft in Kraft persönlich in Korinth annoncirt hatte, ohne aber den Reiseplan 1, 15 f. in seinen Einzelheiten und mit ausdrücklichen Worten schriftlich oder mündlich gegeben zu haben. Es stände sonst wohl bei vorausgegangener schriftlicher Mitteilung in Bezug auf den Reiseplan selber ein ἔγραψα, wie wir es von der schriftlichen Abänderung 2, 3 f. lesen, oder bei vorausgegangener mündlicher ein προείρηκα, wie wir es beim ersten brieflichen Reflectiren auf die mündliche Wiederkunftserklärung 13, 2 finden. Aber wie schon oben S. 504 und 525 bemerkt, war eine ausdrückliche Ankündigung des ganzen Planes in der Form von 2 Kor. 1, 15 f. auch gar nicht not.

Nun scheint sich Schmiedel freilich darauf zu berufen, dass nicht nur die nachträglichen unbestimmten Bemerkungen des ZB, sondern laut V. 17 bereits seine erste Äusserung über die Reise Paulus den Vorwurf des ἀναστραφῆναι ἐν σαρκικῇ σοφίᾳ V. 12 eingetragen hatten, und scheint daraus zu folgern, dass Paulus sofort beide Vorwürfe in V. 13 a limine abzuweisen genötigt gewesen sei, was mit ἄλλα γράφομεν geschehe und woraus wiederum folge, dass beide Vorwürfe an schriftliche Äusserungen des Paulus angeschlossen, also schon die erste Beschlussfassung des Paulus schriftlich den Korinthern mitgeteilt worden sei.

Indessen diese Folgerung können wir nicht für zwingend erachten. Sie hat ihre Wurzel darin, dass Schmiedel die Überschrift für 1, 13—22 in ἄλλα γράφομεν gestellt sieht — dies jedenfalls deshalb, weil Paulus schon V. 14 alles gewonnen glaubt und somit durch die Versicherung V. 13

sämtliche Vorwürfe überwunden zu haben meine. Dass das aber kaum des Paulus Meinung sein kann, ergiebt sich u. E. daraus, dass Paulus an V. 17 eine erneute und zwar in viel kräftigerer Form auftretende Lauterkeitsversicherung zu schliessen für not hält. Das hätte er kaum gethan, wenn er durch V. 13 schon sämtliche Vorwürfe für überwunden gehalten hätte. Sicher hält er zwar subjectiv bei den Worten V. 14 alle Vorwürfe für so gut wie überwunden, aber nur nicht für überwunden durch die, so wie sie hier dasteht, ganz belanglose Lauterkeitsversicherung von V. 13. Vielmehr erklärt sich V. 13 oder dies, dass Paulus gegenüber dem Vorwurf des ἄλλα γράφειν nichts weiter als V. 13 nötig zu haben glaubt, eben durch die aus V. 14 sprechende und alles rosig färbende, subjective Hoffnungsstimmung des Paulus. — Wir nun finden die Überschrift für die Verse 1, 13—22 nur in V. 12 oder in dem judaistischen Generalvorwurf, dass Paulus sich ein ἀναστραφῆναι ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ habe zu schulden kommen lassen. Dafür hatten die Judaisten laut V. 13 und V. 17 zwei Beweise aufgestellt; den zuletzt erbrachten bildet das ἄλλα γράφειν oder die mit scheinbarem Recht behauptete Zweideutigkeit des letzten Briefes in betreff der Reiseankündigung, den früheren das κατὰ σάρκα βουλεύεσθαι, was gleich seiner ersten Reiseankündigung nachgesagt worden war. Wenn Paulus nun nur überhaupt beide Vorwürfe unter der Überschrift von V. 12 zurückwies, so war das vollauf genügend; es konnte aber weder ihm noch den Korinthern viel darauf ankommen, ob er gleich beide, wie Schmiedel will, oder erst den einen und dann den anderen abwies, wie wir wollen. Thatsächlich weist er beide ab. Damit aber scheint uns bei den zu V. 17 überleitenden und kein ἔγραψα aufweisenden Worten 15 f. jeder Zwang wegzufallen, diese selbst und V. 17 mit unter das ἄλλα γράφομεν von V. 13 zu subsumiren. Und wenn Paulus gleich an V. 13 die in V. 14 ausgesprochene hohe Hoffnung schliesst, so beweist das, wie gesagt, nur, dass Paulus dem letzten judaistischen Vorwurf von V. 13 unter

den jetzigen Umständen nicht mehr allzuviel Gewicht beimass. Der andere Vorwurf von V. 17 hingegen kann sowieso nicht sehr stark auf die Korinther eingewirkt haben, sonst hätten sie Titus überhaupt nicht „mit Furcht und Zittern" (2 Kor. 7, 15), sondern wohl mit Spott und Hohn aufgenommen (vgl. S. 533 f.); um so begreiflicher also, dass Paulus — wenn auch mit der dem schwereren Vorwurf gebührenden kräftigeren Abweisung — erst an zweiter Stelle auf ihn zu sprechen kommt.

Jedenfalls dürfte es nach diesen Ausführungen schwer sein, uns die Möglichkeit unserer Auffassung von 1, 12 bis 17 — und mehr wollten wir nicht beweisen — zu bestreiten. Es braucht sich das *οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν κτλ.* V. 13 blos auf die nachträglichen schriftlichen Bemerkungen zu beziehen, mit denen Paulus im ZB auf seine allerdings zu Korinth mündlich und bestimmt als sofortige angekündigte Wiederkunft zurückgriff und durch die er dieselbe ins Unbestimmte gezogen hatte. Die korinthischen Gegner des Paulus aber konnten — sicher ebensogut, wie unter der Schmiedel'schen Voraussetzung einer ersten schriftlichen Reiseankündigung — aus dieser unbestimmten und nachträglichen Briefaussage des Paulus im Vergleich zu seiner bestimmten mündlichen der sofortigen Rückkehr, die nun durch den Brief illusorisch geworden schien, zum Vorwurf der Leichtfertigkeit im Beschlussfassen den der Zweideutigkeit im Briefschreiben fügen. Dann aber besteht unsere Behauptung zu Recht, dass die nachträglichen unbestimmten Bemerkungen des ZB zu dem in Korinth mündlich annoncirten Wiederkommen, wie sie uns 2 Kor. 10, 2. 11; 12, 14. 20 f.; 13, 1 f. 10 vorliegen, als zur Erklärung der ganzen Stelle 2 Kor. 1, 12—17 ausreichend erscheinen dürfen, und dass weder der Vorwurf der brieflichen Zweideutigkeit, noch der des fleischlichen Beschlüssefassens eine erste schriftliche Ankündigung des Reiseplanes 1, 15 f. erzwingt.

b. Nichtausführung der angedrohten Wiederkunft und Neuankündigung derselben im ZB. Die bei der Abreise von Korinth für die nächste Zukunft angedrohte Wiederkunft des Paulus in Kraft (13, 2) unterblieb, und es bedarf ja keiner psychologischen Kunststücke, ihr Unterbleiben von des Paulus Seite aus begreiflich zu finden. In seelischer Erregung war der Plan gefasst worden. Überlegende, die Sachlage mehr abwägende Gedanken gewinnen Raum, als es an die Verwirklichung der Rückkunft selber gehen soll, und damit ergab sich von selbst die Frage, ob persönliches sofortiges Kommen angezeigt sei, oder ob es nicht besser, statt alles nunmehr auf einen Wurf zu setzen, lieber erst durch einen geharnischten Brief und einen geeigneten Boten dem persönlichen Wiederkommen vorzuarbeiten.

Nun giebt zwar Paulus, als er den Korinthern gegenüber später die Aufgabe oder vielmehr, von ihm aus betrachtet, die Verschiebung und Routenänderung seiner Reise rechtfertigt (2 Kor. 1, 13—2, 4), nicht obige Begründung, sondern ruft Gott zum Zeugen an, dass er nicht wieder *ἐν λύπῃ* nach Korinth hätte kommen wollen. Aber ohne Zweifel liegt die Sache so, dass der objective Grund der obige ist, während der letztere der war, mit dem Paulus vor Gott und sich selber sein vorläufiges Zurückhalten mit der Reise rechtfertigte.

So geht der scharfe Strafbrief, der ja aus 2 Kor. 2, 2 f. und 7, 8—13 nun einmal nicht wegzubringen und von dem uns 10, 1—13, 10 erhalten ist, mit Titus (7, 13 f.) nach Korinth ab. Selbstverständlich musste dieser Brief sich auch mit der mündlichen Wiederkunftsdrohung des Paulus befassen und in 10, 2; 12, 14. 20 f.; 13, 1 f. 10 haben wir das Wiederholen derselben und Rückgreifen auf dieselbe. So reiht sich an die mündliche Annoncirung der Rückkunft in Kraft (*προείρηκα παρὼν τὸ δεύτερον*, 13, 2) die schriftliche Annoncirung des Kommens in Kraft (*προλέγω καὶ ἀπὼν*

νῦν). Freilich die letztere in ziemlich unbestimmter Weise ohne directe Zeit- und Wegangabe, wie es die Situation vorläufig erforderte. Paulus spricht blos im allgemeinen von seiner Bereitschaft, zum dritten Male zu kommen, und davon, dass dieser Besuch, falls Titus nicht gute Nachrichten bringe, einer in Kraft zur Bestrafung sein werde, und durch den Schluss (13, 10) klingt schon ganz deutlich hindurch, was Paulus dann später in 1, 23 f., vgl. mit 2, 3, offen ausgesprochen hat, dass er den Korinthern eben deshalb Zeit lassen will, sich zu bessern, damit er nicht zu strafen brauche; *τοῦτο αὐτό* (2, 3) bezieht sich auf 13, 10 (H—C XIII 5).

Die Korinther dagegen konnten und mussten jetzt, wo der mündlichen die schriftliche Anzeige folgte, von der letzteren Deutlichkeit und Bestimmtheit in Zeit und Weg erwarten. Erst recht aber konnten die judaisirenden Gegner des Paulus und die Judaisten selber, wie schon den Brief, der doch eben statt des annoncirten Paulus kam, so vollends diese nunmehrige unbestimmte Reiseankündigung in ihrem Sinne gegen Paulus ausbeuten und die Vorwürfe 1, 13. 17 mit einem Schein des Rechts erheben. Dass dieser Spott und Hohn aber, eben weil er berechtigt schien, auch das inzwischen in Reue zu Paulus zurückgekehrte Gros der Gemeinde auf das Unangenehmste berühren und veranlassen musste, durch Titus Paulus davon Nachricht zu geben, um durch eine bestimmte Abweisung jener Vorwürfe von seiner Seite auch die daraus noch resultirende letzte Verstimmung zu verscheuchen, liegt in der Natur der Sache. Diese Selbstrechtfertigung des Paulus aber liegt uns im Versöhnungsbriefe in der bereits behandelten Stelle 2 Kor. 1, 13—2, 3 vor.

Zugleich erfahren wir aus diesem Briefe noch, dass Paulus mit dem rückkehrenden Titus in Troas hatte zusammentreffen wollen, offenbar, wie der in 1, 15 f. ausgesprochene und ihn damals bewegende Reiseplan beweist, um von dort eventuell gleich zur See nach Korinth fahren zu können. Als jedoch die Rückkunft des Titus sich verzögerte, trieb es Paulus nach Macedonien ihm entgegen.

Dort trifft er ihn, und nun jubelt in der Erinnerung an die daselbst empfangene frohe Kunde vom Umschwung in Korinth noch der nächste Brief (2 Kor. 7, 6 f. 13—16 vgl. mit 2, 14—16), der in 2 Kor. 1—8 (9) nun gleich als Versöhnungsabschluss, und zwar wieder durch Titus, nach Korinth abgeht.

c. Der Umschwung in Korinth. Es ist kaum annehmbar, dass der scharfe Strafbrief und Titus das alles mit Einem gut gemacht hätten, was die Judaisten schlecht gemacht — und was obendrein die Anwesenheit des Paulus *ἐν ἀσθενείᾳ* ganz und gar verdorben haben musste, wie die Gegner unserer Hypothese einfallen werden.

Doch bei letzterer Behauptung wird übersehen, dass wir den Misserfolg des Paulus nach allem, was er in den späteren Briefen darüber bemerkt, als im Zusammenhang mit einem physisch-psychischen, in seiner Naturanlage begründeten Schwächezustand stehend ansehen zu dürfen glaubten. Dann aber wird die Beilegung des Conflictes innerhalb unserer Hypothese leichter begreiflich als innerhalb derer, die nur mit ZB und Titusreise und ohne die persönliche, erfolglos verlaufene Anwesenheit des Paulus auszukommen versuchen. Dies aus folgenden Gründen.

Gerade der nicht im Kampf des Glaubens und der Rede unterlegene, sondern durch den offenen Abfall seiner geliebten Gemeinde in der Seelentiefe bis zur epileptischen Ohnmacht erschütterte Paulus konnte u. E. am ehesten noch die reinigende Krise im Seelenleben und Urteil der besseren Gemeindeglieder zeitigen. Zwar könnte eingewendet werden, dass im Gegenteil dieser epileptische Anfall unter der judaistischen Ausdeutung das Ansehen eines den Paulus verdammenden Gottesgerichtes annehmen musste. Gewiss, die Judaisten werden zweifelsohne die *ἀσθένεια* des Paulus so ausgelegt haben (H—C VIII 2 f.). Aber dennoch möchten wir diese judaistische Auslegung nicht als besonders einflussreich auf die korinthische Stimmung gegenüber Paulus werten. Wir müssen doch bedenken, dass Paulus an 1½ Jahre in

Korinth zugebracht hatte, und war er mit Epilepsie behaftet, dann war das eine höchst wahrscheinlich den Korinthern an ihm bekannte Erscheinung, und ebenso gewiss dürfte es dann sein, dass Paulus schon seinerzeit durch die rechte religiöse Betrachtungsweise den in solchem Übel für den antiken Menschen liegenden Anstoss für die Korinther beseitigt hatte. Ob nicht bereits solche Worte, wie 1 Kor. 1, 27—29, ihre seelische Grundlage in dieser physisch-psychischen *ἀσθένεια* des Paulus haben mögen?

Und auf der anderen Seite müssen wir annehmen, dass Paulus einst einen gewaltigen und nachhaltigen Eindruck auf die korinthischen Gemüter gemacht hatte, der allerdings den Korinthern nach seiner durch die Judaisten erfolgten Verwischung lediglich durch eine erneute u n d z w a r m i t t e n i n d i e j u d a i s t i s c h e H o c h f l u t f a l l e n d e p e r s ö n l i c h e Anwesenheit zu frischem und gerade jetzt Geltung gewinnendem Bewusstsein kommen konnte. Auch wäre es gerade wegen der langjährigen Abwesenheit des Paulus von Korinth nur natürlich, dass er, endlich erscheinend, des persönlichen Eindruckes nicht verfehlte. Dann aber, sollte man meinen, dürfte vollends das Bild des durch den Abfall seiner Gemeinde und all die elenden Verdächtigungen bis in die Tiefe seiner Seele erschütterten und lahmgelegten geistlichen Vaters, konnte es auch den eingefleischten persönlichen oder principiellen judaistischen Feinden desselben zu wohlfeilem Spott und Hohn erneuten Stoff hergeben, lösend und reinigend auf alle die gewirkt haben, welche mehr oder weniger nur übertölpelt und von dem paulusfeindlichen, judaistischen Strome mitgerissen waren.

Ein ander Ding wäre es gewesen, wenn Paulus in regelrechtem Wortgefechte den Gegnern unterlegen wäre. Dann hätte er wohl ausgespielt gehabt. Aber gerade dieses, dass er nicht ausgespielt hat, ja dass vielmehr, n o c h e h e e r s e l b s t n u r e i n e n w e i t e r e n S c h r i t t g e t h a n h a t t e, die korinthische Gemeinde auf dem Wege von den Judaisten

weg und wieder zu ihm hin war, scheint sehr nachdrücklich unsere Combination zu empfehlen.

Das Merkwürdige an dem korinthischen Umschwunge liegt ja darin, dass derselbe sich in den Seelen der Korinther offenbar schon — und zwar ziemlich stark — vorbereitet und angebahnt hatte, ehe nur Titus mit dem Strafbrief des Paulus in Korinth eingetroffen war. Titus wurde ja laut 7, 15 *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* von den Korinthern aufgenommen! Wie wäre das möglich gewesen ohne bereits vorhandenes und zwar sehr stark ausgeprägtes Reuegefühl? Und woher soll diese starke Reue kommen? Sie bleibt ohne eine vorhergehende und zwar in die Zeit der judaistischen Hochflut fallende Anwesenheit des Paulus schwer erklärbar, vollends deshalb, weil ja gerade der mit Titus eintreffende Strafbrief unter judaistischer Beleuchtung dem Paulus den neuen Vorwurf der Zweideutigkeit eintrug und damit selbst noch innerhalb der reuigen Gemeindemehrheit wieder Anstoss gegeben hatte (1, 13—2, 4). Hätte denn aber auch der Strafbrief und Titus selber nur irgendwelche Wirkung erzielen können, wenn nicht schon eine psychologische Vorbereitung für den Umschwung in den Seelen der Korinther stark vorhanden war? Mir wenigstens ist es fast unbegreiflich, wie man ohne bereits vorhandene innere Umkehr der Korinther dem mit Titus kommenden Paulusschreiben[1]) irgend ein Gewicht beimessen kann, wenn dieser

[1]) Die Lisco'sche Trennung von ZB und Titusreise (S. 35—38) müssen wir durchaus ablehnen. Brief und Reise stehen dem Brieftexte nach in so enger Beziehung, dass wir uns gezwungen sehen, sie zusammenzunehmen. Auch löst unsere Darstellung leicht alle von Lisco geglaubten Schwierigkeiten. Auch was Lisco von S. 38 an combinirt, dass Paulus erst nachträglich in Abwesenheit, und zwar durch einen Brief beleidigt worden sei, dass er deshalb von Macedonien aus den harten ZB geschrieben, in Sorge nun auf eine Antwort der Korinther gewartet habe und, da diese ausgeblieben, nach Ephesus gegangen sei, um Titus für die (erste!) Reise nach Korinth zu bestimmen, dass inzwischen ein ergebener Brief von Korinth gekommen u. s. w., das alles

Paulus eben durch die persönlichen Bekannten Jesu, die Judaisten, absolut autoritätslos und, wenn das, sogar lächerlich geworden war. Dann musste es Titus vielmehr samt seinem Paulusbrief beim zweiten Kommen doppelt so schlecht ergehen, wie es ihm beim ersten laut 2 Kor. 12, 18 thatsächlich (und trotz eines paulinischen Legitimationsschreibens) ergangen war. Hatte Paulus in den Seelen der Korinther noch nicht wieder Oberwasser — und wie er dies ohne seine persönliche, gerade in die Zeit der judaistischen Hochflut fallende Anwesenheit erhalten haben soll, ist und bleibt mir rätselhaft —, waren die Judaisten und ihr Schlagwort vom Paulus, dem *ψευδαπόστολος* und Ekstatiker, in Korinth von durchschlagendem Erfolg gewesen, dann kann m. E. ein Paulusbrief und Titus — ob sie nun zusammen oder getrennt kamen (gegen Lisco) — nur Hohn und Spott, niemals *φόβος καὶ τρόμος* gefunden und erworben haben[1]). Wohl aber kann der persönlich anwesende Paulus, wie unsere Darstellung es annimmt, die Änderung bewirkt, die Korinther in Zwiespalt mit sich selbst gebracht, aus diesem Zwiespalt den *τρόμος* und bei des Titus Ankunft und Briefvorlage den *φόβος* erzeugt haben. Der Vorwurf des *ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀναστραφῆναι* (2 Kor. 1, 12) aber wäre dann nur der letzte Trumpf, mit dem die Judaisten sich gegenüber dem in den Seelen der Korinther wieder siegreich werdenden Paulus zu retten suchten. Und etwas fatal musste den Korinthern ja dieser Einwurf bleiben, weil er eben jetzt den Schein des Rechtes für sich bekam. Durch die unsichere briefliche Reiseankündigung des 4 CB, die der sicheren mündlichen gegenüber zu dem neuen Vorwurf des *ἄλλα*

---

scheint uns vorläufig noch so sehr in der Luft zu hängen oder doch nur auf der Lisco'schen Umwechselung von 2 Kor. 12, 11—19 und 6, 14 bis 7, 1 zu fussen, dass wir darum auf unsere einfachere Lösung unmöglich verzichten können.

[1]) Dies auch vor allem gegen Drescher (S. 104—106). Hier liegt m. E. der Punkt, an dem die exegetisch notwendige ZR des Paulus sich auch psychologisch notwendig macht.

γράφειν (V. 13) berechtigte und ausserdem den alten des κατὰ σάρκα βουλεύεσθαι (V. 17) stützte. Aber eine übergrosse Wirkung hat das bereits gewiss nicht mehr gehabt; nur eine definitive Erklärung von Seiten des Paulus war noch erwünscht — wir haben sie 2 Kor. 1, 13—2, 4. — Jedenfalls dürfte es unserer Combination zur Empfehlung dienen, dass es bei ihr sich zwanglos erklärt, wie die Gemeinde im besseren und grösseren Teile (2 Kor. 1, 14 vgl. mit 2, 6) sich zu der Person des Paulus und damit zu seinem Evangelium wiederfinden konnte.

α. Πεποίθησις (2 Kor. 1, 15; 10, 2) und *δευτέρα χάρις* (2 Kor. 1, 15). Wir kommen jetzt zu den zwei schwerwiegendsten Bedenken, die Schmiedel gegen die Ansetzung der ZR zwischen 1. und 2. Korintherbriefe geltend zu machen sich genötigt sieht. Wir sagen „genötigt" sieht, weil er offenbar selber am liebsten diese „bestechende" Combination als die lösendste und ausgiebigste angenommen haben würde, wenn ihm nicht zwei Worte des Versöhnungsschreibens — πεποίθησις und δευτέρα χάρις 1,15 — ihr „Nein" zugerufen hätten.

Er sagt: „die ganze bestechende Combination wird an 2 Kor. 1, 13—15 scheitern, was ebenso in den Mittelpunkt gerückt werden muss wie 1 Kor. 16, 17 f.[1]). Der cRP ist in der festen Zuversicht mitgeteilt, die Korinther würden insgesamt bis zum Ende der Welt Paulus als Gegenstand ihres Rühmens im jüngsten Gericht erkennen. Von dieser πεποίθησις ist die Stimmung, in der nach Ewald u. s. w. der ZB geschrieben ist, das genaue Gegenteil. Ferner nennt Paulus seinen Besuch, der doch zu unnachsichtlicher Bestrafung der Schuldigen führen sollte, eine Gnadengabe (Gottes) für die Korinther: eine Provocation, wie sie unvorsichtiger nicht gedacht werden kann. Hiernach kann der cRP auf keinen Fall in dem strengen ZB mitgeteilt sein" (H—C XI 2c).

---

[1]) S. zu 1 Kor. 16, 17 f. unsere Abwehr S. 486—491.

Wir haben Folgendes einzuwenden: Gerade wenn Paulus durch einen epileptischen Anfall in der vollen Entfaltung seiner persönlichen Glaubenskraft gegenüber den Gegnern für diesmal verhindert war, so ist nicht sein Evangelium, nicht seine Sache entkräftet worden und unterlegen, sondern er hat nur einen persönlichen Schwächezustand erlebt und kann in demselben gemäss seiner wunderbar tiefen religiösen Betrachtungsweise eine von Gott über ihn verhängte persönliche Demütigung (2 Kor. 12, 10) erblicken, die im Grunde nur den einen Zweck hat, welchen Paulus für solche scheinbaren Hemmnisse des Gottesreichs ehedem und im allgemeinen mit den grandiosen Worten namhaft gemacht hatte: *ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, 1. Kor. 1, 29. Wohl, Gott hat ihn gedemütigt, aber doch nur seine menschliche Person, um schliesslich die ganze Fülle der Gotteskraft durch das schwache Werkzeug zu erweisen. *Ὅταν γὰρ ἀσθενῶ τότε δυνατός εἰμι* (2 Kor. 12, 10): Das ist der gesteigertste Ausdruck dieses paulinischen Bewusstseins.

Und wenn Paulus jener mehr allgemein religiösen Betrachtungsweise von 1 Kor. 1, 29 hier in dem der ZR nachfolgenden Straf-, Droh- und Verteidigungsbriefe diese persönlichste Zuspitzung giebt (vgl. auch 13, 3—9) und wegen des *σκόλοψ τῇ σαρκί* (12, 7—10) insonderheit sich zu verteidigen veranlasst ist, so liegt es sicherlich nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit, dass er eben in der Zwischenzeit zu Korinth jene epileptische Ohnmacht erlebt hat, die nach seiner religiösen Betrachtung keine *ἀσθένεια* bleiben, sondern nur zur um so herrlicheren Offenbarung der *δύναμις θεοῦ* an ihm und durch ihn an seinen Gegnern ausschlagen wird.

Hiermit verbindet sich nun auch nicht minder gut als mit anderen Voraussetzungen etwas, was bei Paulus unter allen Umständen wahrscheinlich ist, nämlich dieses, dass er nicht als Besiegter und Verzweifelnder von Korinth scheidet, sondern trotz der göttlichen Demütigung seiner Person un-

gebrochen im Glauben und Vertrauen auf den schliesslichen Sieg seiner guten und göttlichen Sache an den Seelen der Korinther. Anders kann ich mir wenigstens Paulus in solcher Lage gar nicht denken. Das ist doch das, was die grossen religiösen Genien ziert und zu Siegern macht, selbst wenn sie zu unterliegen scheinen. Und wenn man bedenkt, dass mit einer endgültigen Niederlage den korinthischen Judaisten gegenüber für Paulus so gut wie alles verloren schien, dann erst begreift es sich ganz, wie Paulus gar nicht anders als von jener Hoffnung getragen sein konnte, die nicht zu schanden werden lässt.

Aber man wird einwenden: Warum reiste er dann überhaupt ab? Indessen dieser Einwand hat nichts auf sich. Paulus bedurfte einmal der Erholung, und andrerseits sah er sich unter der augenblicklichen Erregung der korinthischen Gemüter und bei seiner eigenen Schwäche nicht in der Lage, den Sieg zu erringen, ohne aber im Glauben an dessen spätere Verwirklichung irgendwie irre zu werden.

Das Genauere lesen wir zunächst gleich im Eingang des 4 CB (10, 2): *δέομαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαρρῆσαι τῇ πεποιθήσει, ῇ λογίζομαι τολμῆσαι κτλ.*, d. h.: „Ich bitte darum, dass ich bei meiner (demnächstigen) Anwesenheit es nicht nötig habe, zu trotzen mit der Zuversicht, mit der ich es (ich, der ich persönlich schwach war bei euch, jetzt aber den Mutigen euch gegenüber spiele, V. 1) zu wagen gedenke gegenüber Einigen, die da u. s. w.“ Es würde also Paulus in dem nach unserer Meinung der ZR *ἐν λύπῃ* folgenden Briefe nichts anderes sagen als: „Hütet euch, ihr korinthischen Gegner (*τινάς*), denn mein Mut ist nicht gebrochen; *ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι*! ich werde euch zu trotzen wissen, getragen von dem festen Vertrauen auf den Sieg meiner guten und göttlichen Sache.“ Die *πεποίθησις* kann gar keine andere sein, als die, dass Gott das Werk des Paulus nicht zu Grunde gehen lassen wird. Paulus kündigt also in diesen Worten seine demnächstige Reise nach Korinth als eine an, die er — trotz vorhergegangener De-

mütigung — in vollem, ungebrochenem Vertrauen wagen wird.

Πεποίθησις, vorhanden im ZB, kann also auch Schmiedel nicht abweisen. Er wird aber entgegnen, dass es etwas ganz anderes sei, den ZB drei Jahre nach der Reise *ἐν λύπῃ*, wie er es thut, oder direct nach derselben anzusetzen, wie wir es thun; etwas ganz anderes, ob man die *πεποίθησις* 10, 2 und damit 10, 1—13, 10 auf die üblen Nachrichten des Titus oder direct auf die Demütigung der ZR folgend für möglich hält. Ob das aber wirklich etwas psychologisch so ganz anderes ist? Bei Schmiedel war Paulus ja auch schwach in Korinth gewesen. Zwar folgte darauf eine Aussöhnung, ja schliesslich nach einigen kleineren Rencontres sogar die guten Nachrichten des Timotheus. Müssten dann aber die überaus schlimmen des Titus nicht um so deprimirender auf Paulus gewirkt haben? Müsste es ihn nicht vollends niedergedrückt haben, dass die eigene Gemeinde sich nicht gescheut hatte, ihren geistlichen Vater den Judaisten gegenüber blosszustellen, indem sie ihnen die Waffe seiner persönlichen Schwäche auf der ZR in die Hand gegeben (vgl. S. 489 Anm.)? Musste Paulus nicht vollends verstummen, da jene diese Waffe nun mit Spott und Hohn gegen ihn führten? Wenn er nicht einmal seiner eigenen, noch unbeeinflussten Gemeinde gegenüber ehedem hatte persönlich durchdringen können, woher sollte er jetzt gegenüber der von ihm total abgefallenen und seinen Todfeinden zugefallenen Gemeinde *πεποίθησις* nehmen? Woher, wenn nicht daher, dass er eben der Paulus war, der in aller *ἀσθένεια* doch an der *δύναμις θεοῦ* niemals verzweifelte? War er aber eben dieser Paulus, dann ist die *πεποίθησις* 10, 2 bei ihm begreiflich, auch wenn die persönliche Demütigung direct vor dem ZB = 4 CB erfolgt ist. Bei der Schmiedel'schen Anordnung dagegen ist und bleibt es mir eine psychologische Merkwürdigkeit, dass die persönliche Schwäche des Paulus im 4 CB eine so ganz enorme, centrale Bedeutung hat, obgleich diese Geschichte drei Jahre zurück-

liegt, obgleich die Judaisten sie nur vom Hörensagen kennen, und obgleich inzwischen freundschaftlicher Verkehr durch Brief und Timotheus stattgefunden haben soll. Alles das ist wie mit einem Schlage klar, wenn Paulus gerade vor 10, 1 f. 10 f.; 11, 1. 16; 12, 10 eben in der von uns vermuteten Verfassung in Korinth war.

Doch man wird einwenden: Wird die Sache — das korinthische Drama nach obiger Darstellung einmal zugegeben — nicht vielmehr so gewesen sein, dass Paulus dann zwar das Gefühl hatte, den Versuch zur Wiedergewinnung seiner Autorität unbedingt machen zu müssen, und zwar dann natürlich durch Aufbietung von Energie, wie sie 2 Kor. 10, 2 angekündigt ist, dass er aber des Erfolges sich keineswegs sicher fühlte? Spricht dafür nicht schon der Aufschub der Rückkehr? — Wir haben zu entgegnen, dass es uns als das psychologisch Natürliche erscheint, dass diese Unsicherheit Paulus erst dann ankam, als er vor der Verwirklichung der Reise selber stand; dass sie ihm damals aber — und darum dreht es sich für uns nur —, wo er die Reise in Zukunft annoncirte, um so ferner liegen musste, als nur der Glaube an eine sieghafte Rückkehr zu jener Zeit seinen seelischen Halt ausmachen konnte.

Über die Stimmung aber, in der die persönliche Reiseankündigung einst erfolgte, lässt Paulus sich aus an der Stelle, wo er sich wegen Nichtausführung des ihm damals vorschwebenden Reiseplanes verteidigt, 1, 14—2, 4.

Nun ist es freilich noch ein ziemlicher Schritt von der Formulirung der *πεποίθησις*, die wir 2 Kor. 10, 2 ihr zu geben uns genötigt sahen, bis zu der, die Paulus ihr 1, 14 f. gegeben hat. Doch mag es auch manchem etwas stark klingen, dass Paulus trotz jener Niederlage von Korinth geschieden sei in dem Vertrauen, dass er der Ruhm der Korinther bleiben werde bis zum jüngsten Gericht, es ist Geschmackssache, das für möglich zu halten — ich halte es bei dem Charakterbild, das ich mir von Paulus mache, recht wohl für möglich. Aber wenn ich auch mit

Schmiedel die πεποίθησις 1, 15 „ganz buchstäblich" fasse, so möchte ich doch denen, die sich an der Stärke der 1, 14 ausgesprochenen Hoffnungsstimmung stossen sollten, zu erwägen geben, dass die unter ἐλπίζω δέ stehenden Worte in V. 14 die gegenwärtige Hoffnung des Paulus ausdrücken, wie sie die gute Botschaft des Titus vom Umschwung in Korinth ihm jubelnd in die Seele gegossen hat; V. 15 aber greift auf den der Vergangenheit angehörenden Reiseplan zurück. Zwar knüpft Paulus mit ταύτῃ τῇ πεποιθήσει die Stimmung der damaligen Zeit an die Gegenwart an, immerhin aber brauchte die πεποίθησις jener Zeit nicht auf ganz denselben Hoffnungston gestimmt gewesen und in denselben Worten durch die Seele des Paulus geklungen zu sein, wie die in V. 14 niedergelegte jetzige jubelnde Hoffnungsstimmung. Die Grundstimmung des hoffenden Vertrauens war allerdings damals vorhanden, wie jetzt, nur dass Paulus damals wohl kaum in so hohem Ton davon geredet haben würde wie jetzt, wo sie in teilweise Erfüllung gegangen ist; seine Seelenstimmung, beide Male Hoffnung, hatte doch damals und jetzt eine verschiedene Färbung; vielleicht, dass sie sich damals etwa nur in den Worten geäussert hätte: ἐλπίζω, ὅτι γνώσεσθε, ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι (13, 6). Auch konnte ja Paulus hinterdrein seine Haltung auf der ZR besser erscheinen, als sie thatsächlich gewesen war. Er stützte sich in seiner Seele vielleicht gerade darauf, dass er trotz aller Ohnmacht dennoch ein Wiederkommen in Kraft damals bereits annoncirt hatte.

2 Kor. 2, 3 machen wir nicht geltend, denn Schmiedel bemerkt dazu mit Recht: „Ein πεποιθέναι in der λύπῃ findet sich allerdings auch 2, 3; aber diese positive Wendung ist nur ein äusserst zarter Euphemismus für die negative, dass die Korinther des Paulus Kommen ἐν λύπῃ selbst nicht gewünscht haben" (H—C XI 2d).

Was nun weiter das ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε (1, 15) betrifft, so können wir auch diesen Worten nicht die Bedeutung zuschreiben, die Schmiedel ihnen vindicirt. Er

hält diesen Ausdruck für die Reise, welche doch zur unnachsichtlichen Bestrafung der Korinther führen sollte, für eine Provocation, wie sie unvorsichtiger nicht gedacht werden könne, und die er deshalb Paulus nicht zuzuschreiben vermag.

Wir glauben es aber wahrscheinlich gemacht zu haben, dass der Umschwung in Korinth von der Selbsterkenntnis der Korinther ausgegangen ist, dass sie also selber zur Erkenntnis (1, 14) ihres dem Paulus angethanen Unrechtes gekommen waren, ehe nur der ZB und Titus ankamen; sie haben vielleicht sogar ohne directe Forderung des Paulus nur auf seine also ausdeutbaren Andeutungen hin und wohl unter des Titus Beirat und Beistimmung die Bestrafung ihres Rädelsführers zur eignen bequemen Entlastung und Genugthuung für Paulus beschlossen, und Paulus nimmt in dem Briefe, der den Ausdruck χάρις enthält, die Versöhnung als besiegelte an. Also weder die Korinther hatten diesem Briefe nach noch Strafe zu gewärtigen, noch hatte Paulus die Absicht, solche weiter zu vollziehen. Das wussten die Korinther, sobald sie den Brief und vor allem C. 7 gelesen hatten. Damit aber, meinen wir, sollte das Provocirende — was allerdings dann in χάρις gelegen hätte, wenn wirklich auch jetzt noch von einem zu erwartenden Strafbesuch die Rede wäre — dem Ausdruck so ziemlich genommen sein.

Und dann dürfte es wohl erwägenswert sein, dass Paulus den Ausdruck δευτέρα χάρις gar nicht in directem Zusammenhang des Besuches als eines Strafbesuches gebraucht hat. Bis zu V. 15 ist vom Strafbesuch gar nicht die Rede. Im Gegenteil, V. 14 ist durchweht von dem fröhlichen Bewusstsein des Paulus, die Hoffnung auf Erhaltung der Korinther bei seinem Evangelium durch deren eigene Erkenntnis gestützt zu wissen. Daran schliesst sich auf das Engste in V. 15 ein Rückgreifen auf den ersten, aufgegebenen Besuchsplan, der Paulus zweimal nach Korinth führen sollte, und da fällt der Ausdruck „auf dass ihr eine

zweite Gnadengabe empfinget". Noch aber steht hier der Doppelbesuch nicht unter dem Gesichtswinkel des Strafbesuches. Dieser Gesichtspunkt springt erst V. 23 und 2, 4 heraus. Mag sein, dass in letzterer Umrahmung Paulus den Ausdruck χάρις nicht gebraucht haben würde. Bei der Umrahmung aber, in die als nächste er den Ausdruck in V. 15 gestellt hat, kann er ihn ganz gut gebraucht haben, ohne an etwas weiter als an den zweimaligen Besuch zu denken, zumal er ja sicher den zweiten Besuch auf der Rückreise von Macedonien überhaupt nicht mehr als Strafbesuch gedacht haben kann. Vollends aber konnten die Korinther V. 15 ruhig über den Ausdruck χάρις hinlesen, ohne sich weiter etwas dabei zu denken, zumal ja hier nur vom Besuche und gar nicht als von einem Strafbesuche die Rede ist. Und sollten ja die Verse 23—2, 4 dem Ausdruck χάρις dann doch noch rückwirkend im Bewusstsein der Korinther einen provocirenden Beigeschmack gegeben haben, so sollte man doch meinen, dass schon die sofort folgende Annahme der Versöhnung durch Paulus in 2, 5—11 und vollends sein bereitwilliges Lob und die durch dasselbe klingende Freude an der Wiederversöhnung, 2, 14—17 vgl. mit 7, 11—16, diesen Beigeschmack hätten aufheben müssen.

Aus diesen Gründen scheint es uns nicht angängig, unsere so viele Vorteile bietende Combination an 2 Kor. 1, 15 Schiffbruch leiden zu lassen. Gewiss kommt es ja hier auf ein Abwägen der psychologischen Möglichkeiten der Schmiedelschen und der von uns vertretenen Ansetzung der ZR hinaus. Ob aber den von uns gegen die Holsten-Schmiedelsche Ansetzung S. 486—491 geltend gemachten sachlichen und psychologischen Bedenken nicht das grössere Gewicht zufallen sollte?

D. Die Reisen des Timotheus und Titus.

Vor der Absendung von 2 Kor. 1—9 ist, soviel wir aus den Briefen wissen, Timotheus einmal, Titus zweimal in Korinth gewesen. Wir wollen nun, weil auf diese Weise die

sämtlichen Ereignisse sich in einem Sommer abspielen können, und das für unsere Gesamthypothese das Passendste ist, die Reise des Timotheus mit der ersten des Titus sich kreuzen und beide Männer mit ungünstigen Nachrichten, den einen kurz vor, den anderen kurz nach Pfingsten in Ephesus bei Paulus wieder eintreffen lassen. Widerlegen wird diese Anordnung sich nicht lassen, so wenig wie sie sich fest beweisen lässt. Wir bitten sie nur zu prüfen, ob sie nicht um der ihr innerhalb unserer Gesamtansicht eignenden Vorteile willen anzunehmen sei. Folgende Erwägungen aber führten uns mit zu obiger Anordnung:

1 Kor. 16, 8 setzt Paulus insofern einen ungefähren Termin seines Eintreffens in Korinth an, als er die Abreise von Ephesus auf Pfingsten festlegt. Diese Notiz hatte für die Korinther nur dann Sinn und Zweck, wenn sie eben eine feste Bestimmung für den Antritt der Reise des Paulus über Macedonien zu ihnen darstellte und so sie einerseits vor vergeblicher Boten- und Briefsendung nach Ephesus sicherte und andrerseits ihnen einen Anhaltspunkt für die ungefähre Berechnung seiner Ankunft abgeben konnte. Das aber schien uns bisher zu wenig in Betracht gezogen zu sein.

Wir dürfen annehmen, dass Paulus nur auf Grund einer ganz anderen Situation, als die war, aus der heraus er 1 Kor. 16 schrieb, den Reiseplan nochmals verschoben, jedenfalls ohne schwerwiegenden Grund ihn sicher nicht ganz geändert haben würde; das ist schon durch 1 Kor. 4, 18 ausgeschlossen. Dann aber bleibt zwischen Ostern und Pfingsten auf keinen Fall Zeit zur Aufeinanderfolge von Rückkunft des Timotheus aus Korinth mit guten Nachrichten, Absendung des Titus in Collectensachen und Rückkunft desselben mit üblen Nachrichten. Üble Nachrichten vor Pfingsten würden es aber am leichtesten erklären, dass Paulus den Reiseplan so änderte, wie es thatsächlich geschehen ist.

Nun liegt aber die Sache so, dass Paulus 1 Kor. 16, 11 noch in Ephesus den Timotheus erwarten will. Der-

selbe konnte aber nur knapp vor Pfingsten wieder in Ephesus eintreffen, da er erst nach dem 1. kanonischen Briefe, also frühestens etwa kurz nach Ostern in Korinth eintreffend gedacht ist (1 Kor. 16, 10 vgl. mit 5, 6–8 und 16, 9). Es geht aber doch kaum an, dem Timotheus — falls die korinthischen Zustände, wie Schmiedel (XI 5b) und Clemen (Einheitlichkeit, S. 60) wollen, sein Bleiben duldeten — weniger als 2—3 Wochen Aufenthaltszeit in Korinth zu gewähren. Dann aber könnten wir, wenn er, wie anzunehmen ist, zur See zurückging, ihn kaum eher als Ende der vorletzten oder Anfang der letzten Woche vor Pfingsten in Ephesus zurückerwarten. Damit aber bliebe die Abänderung des Reisetermines 1 Kor. 16 durch Paulus ungeklärt, weil unmotivirt; es sei denn, dass man irgendwelche ephesinische Zwischenereignisse annähme. Das kann man natürlich.

Oder würde vielleicht schon die Einschaltung der Titusreise helfen? Nein. Titus konnte, wenn er nach des Timotheus Ankunft abging, unmöglich vor Pfingsten wieder in Ephesus bei Paulus sein, der doch zu Pfingsten den Wanderstab ergreifen wollte, und dann wäre ja auch bei so kurzer Aufeinanderfolge von Timotheus-Abreise und Titus-Ankunft der Umschwung in Korinth ein phänomenal plötzlicher. Auch ist es an sich wohl das Wahrscheinlichste, dass Paulus den Titus (vgl. 2 Kor. 12, 18) deshalb absandte, dass er in Achaja die Sammlung leite, während er selber zu gleicher Zeit dasselbe in Macedonien thun und in Korinth nichts mehr mit dieser Sache zu schaffen haben wollte (vgl. 1 Kor. 16, 2), um freie Hand für seinen Aufbruch nach Jerusalem zu gewinnen (16, 3). Vielleicht hatte er nachträglich es für besser befunden, noch vor dem Winter die Reise nach Jerusalem anzutreten, was er 1 Kor. 16, 6 noch nicht bei sich entschieden hatte. Dann aber hätte Eile not gethan. Nun begünstigt ja 16, 6 f. die Annahme, dass es des Paulus Hauptgedanke war, länger in Korinth zu weilen und deshalb Macedonien nur zu durchreisen. Allerdings lassen sich auch

eine Reihe Gründe vorbringen, die nicht ein „nur“, sondern ein „erst“ einzuschieben befürworten. Da sich aber die Gründe für das eine und das andere mindestens die Wage halten, unserem Gefühl nach sogar durch ταχέως 4, 19 einem „nur“ das Wort reden, so sind wir berechtigt, ein „nur“ vorzuziehen. Hätte dann Paulus aber, was 1 Kor. 16, 6 noch offen gelassen ist, vorgehabt, die Überwinterung in Korinth fallen zu lassen, noch vor mare clausum die Reise nach Jerusalem anzutreten und doch noch χρόνον τινά in Korinth zu verweilen, dann musste die Reise beschleunigt, konnte aber nicht ohne triftigsten Grund über den festgelegten Termin hinaus verschoben werden.

Andrerseits aber ist u. E. eine Reise des Titus in Collectensachen vor dem Conflict der ZR aus 2 Kor. 12, 18 nicht wegzuschaffen. Ist's aber an dem, so bleibt nur eine doppelte Möglichkeit: Entweder haben wir bei der Annahme günstiger Nachrichten durch Timotheus irgend welche uns unbekannte Zwischenereignisse in Ephesus anzunehmen, die Paulus zu einer nochmaligen Verschiebung der Reise oder Ersetzung derselben durch die Titusreise gezwungen hätten. Diese könnten ja natürlich, wie gesagt, eingetreten sein. Oder man lässt — und das dürfte auf Grund des uns vorhandenen und über irgend welche in diese Zeit fallende ephesinische Ereignisse[1]) schweigenden Briefmaterials so un-

[1]) Denn was die θλῖψις ἐν τῇ Ἀσίᾳ 2 Kor. 1 angeht, so ist es zwar allgemeinere Annahme, dass Paulus schon vorher die Korinther über dieselbe informirt habe und deshalb hier nur ihre Schwere noch besonders hervorhebe (H—C, Erkl. zu 2 Kor. 1, 8). Doch mir ist das zweifelhaft geworden. Dies darum. Vor dem korinthischen Conflict und 4 CB kann man die θλῖψις kaum ansetzen, weil sie dann entweder der Verhinderungsgrund der 1 Kor. 16 geplanten Reise und als solcher schon durch Titus genau bekannt gegeben, oder von Paulus selber auf der ZR persönlich in Korinth mitgeteilt, oder schliesslich, wenn unmittelbar der ZR folgend, im 4 CB bei der Aufzählung der Berufsleiden (11, 23 ff.) des Paulus gewiss ganz besonders markirt worden wäre. Daher vermuten wir, dass Paulus die θλῖψις erst nach Absendung des Titus mit dem 4 CB erduldete, dass dieselbe ihn auch verhinderte, zur

vorteilhaft nicht sein — Titus noch vor Pfingsten zur See nach Korinth gesendet sein und Timotheus kurz nach seiner, aber noch vor der Abreise des Paulus von Ephesus, mit misslichen Nachrichten und ebenfalls zur See in Ephesus eintreffen. Und wir können das ganz gut annehmen. Denn einen directen Anhalt für günstige (Schmiedel und Clemen) oder ungünstige Nachrichten des Timotheus (wie es die herkömmliche Annahme ist) haben wir einfach nicht; Schmiedel selbst hat dies nachdrücklich betont. Es entscheidet also das Ganze der Situation.

Unvorsichtig aber, wie Schmiedel meint (XV 2b), wäre die Absendung des Titus vor des Timotheus Rückkehr keineswegs, weil Paulus wegen der Nachrichten von Stephanas und Genossen und wegen des ergebenen Gemeindeschreibens nichts anderes als ein beruhigtes, ihm wohlgeneigtes Korinth voraussetzen konnte und vollends dem Timotheus und seinem — unserem 1. kanonischen — Briefe die Kraft endgültiger Beruhigung zugetraut haben dürfte. Nur in den Collectensachen mochten ihm nachträglich die kurzen Anordnungen von 1 Kor. 16 nicht genügen, zumal er laut V. 2b die Sammlung fix und fertig treffen wollte, und so würde er deshalb noch Titus mit dem Bruder (2 Kor. 12, 18) abgesandt haben, während er selber mit dem inzwischen zurückerwarteten Timotheus zu Pfingsten über Macedonien die Wanderung antreten wollte. Für die Sendung gerade des Titus mochte allerdings noch massgebend gewesen sein, dass er s. Z. mit Paulus in Jerusalem gewesen, unbeschnitten daselbst geblieben und somit „in ganz besonderem Sinne die verkörperte Anerkennung des Rechtes der Heidenmission des Paulus durch die Zwölfe“ war. Gerade dieser Umstand,

---

rechten Zeit in Troas, am verabredeten Ort des Zusammentreffens mit dem rückkehrenden Titus zu sein, und dass er deshalb ausser sich, dass Titus trotzdem noch nicht da, ihm nach Macedonien entgegeneilte (2, 12 f.). Wenn er nun 2 Kor. 1, 8—11 nur die Schwere dieser Todesgefahr betont, so mag das daran liegen, dass er dem Titus den Bericht über die Einzelheiten überlassen wollte.

auf den Heinrici (Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther, S. 55—57) treffend aufmerksam gemacht hat, befähigte Titus wie keinen zum Sendboten in das durch die Judaisten gefährdete korinthisch-heidenchristliche Missionsterrain des Paulus.

Nun aber würde Timotheus in den Tagen, da Titus abgereist war, wider Erwarten mit sehr ungünstigen Nachrichten zurückkommen, und damit würde es selbstverständlich, dass Paulus in dieser Notlage erst den Ausfall der Sendung des Titus abzuwarten beschloss, ehe er ins Ungewisse handelte.

Diese Combination würde also durch sich selber die Abänderung des Reiseplanes 1 Kor. 16 recht gut motiviren, und ausserdem wäre uns die beliebte Ausflucht, Timotheus sei gar nicht nach Korinth gekommen, erspart geblieben, da 2 Kor. 1—8 (9) ganz auf die Nachrichten des Titus von seiner zweiten Anwesenheit basiert sind.

Doch zwei Einwände könnten uns noch gemacht werden: 1) Woher sollte Paulus über Titus etwas erfahren, da dieser doch wegen des Planes 1 Kor. 16 nicht wissen konnte, wo Paulus nach Pfingsten zu finden sei, und selber den Auftrag hatte, zu Korinth in der Collectensache thätig zu sein, bis Paulus dahin käme? Aber dies ist doch klar, dass Paulus einerseits sich sagen musste: trifft Titus die Dinge, wie Timotheus, dann bleibt ihm nichts anderes übrig, als heim nach Ephesus zu fahren, also warte ich ruhig ab — und Titus musste, als er in Korinth wider Erwarten alles in Aufruhr wider Paulus fand und selber als *πλεονεκτήσας* (2 Kor. 12, 18) beleidigt ward, als er zudem hörte, dass Timotheus erfolglos abgezogen sei, sich sagen: dann kennt Paulus die Sachlage durch Timotheus bereits und wartet gewiss noch zu Ephesus auf meine Erfahrungen. Das dürfte die einfachste Lösung sein. 2) Wie konnte Titus als *πλεονεκτήσας* bezeichnet werden, wenn er die Gemeinde bei seiner ersten Ankunft in hellem Aufruhr fand und die Collecte damals gar nicht unternehmen konnte? Nun, zunächst ist das

sicher, dass schon lange vor des Titus erster Ankunft das Collectenwerk durch Paulus in Korinth angeregt und neuerdings noch durch 1 Kor. 16 nachdrücklich durch genauere Anordnung anbefohlen war. Zweitens kann es als sicher angenommen werden, dass den Judaisten gerade dies Collectenwerk des Paulus ein Dorn im Auge war, und dass sie deshalb diese ganze Sache so hinzustellen suchten, als ob der sonst scheinbar so uneigennützige Paulus durch diese Hinterthüre des Collectenwerkes sich recht gut bezahlt zu machen verstände. Solche Vorwürfe ziehen natürlich gewaltig. Nun kam Titus — wie wir vermuten, mit einem die Collecte und ihn selber als Collecteneinnehmer legitimirenden und empfehlenden Schreiben des Paulus. Was Wunder, dass man sofort dem Stellvertreter des Paulus denselben Vorwurf ins Gesicht schleuderte, den die Judaisten für Paulus — *δι' αὐτοῦ ἐπλεονέκτησα ὑμᾶς;* — gemünzt hatten? Also nicht die thatsächliche Inangriffnahme, sondern nur ein Inangriffnehmenwollen der Collecte durch Titus ist zur Erklärung von 2 Kor. 12, 18 erforderlich.

Wir lassen also Titus, von Paulus und Timotheus erwartet, ebenfalls mit den übelsten Nachrichten nach Ephesus zurückkehren, und gerade diese Combination erhöbe zugleich die sofortige persönliche Reise des Paulus, die wir aus vielen anderen Gründen anzunehmen uns gezwungen sahen, von vornherein zur höchsten Wahrscheinlichkeit.

Ausser dieser bestrittenen Reise des Titus haben wir dann noch zwei nichtbestrittene, die eine, die er laut 2 Kor. 2, 13; 7, 6—16 allein mit dem ZB — nach unserer Ansicht = 4 CB — und die zweite, die er von Macedonien aus mit zwei Gefährten unternahm. Darüber s. den Schlussabschnitt.

Anhang 1 über 2 Kor. 9. Jedenfalls ist zu vermuten, dass Titus bei seiner ersten Reise nach Korinth nicht ohne ein Empfehlungs- und Mahnschreiben an die Korinther von der Hand des Paulus aus Ephesus abgegangen ist, zumal er für das Betreiben der Collectensache einer Beglaubigung

von seiner Hand bedurfte. Wir haben aber in 2 Kor. 9 ein Stück, das zuletzt noch Clemen nach Vorgang anderer als unmöglich im jetzigen Zusammenhang nachzuweisen versucht hat (Einheitlichkeit, S. 59—61). Doch so gewichtige Gründe er für die Abtrennung des Capitels 9 von dem Gros 1—8 vorbringt, so scheinen uns einerseits die von Schmiedel (H—C, Exc. zu 2 Kor. 9) gegen die Abtrennung und für den Zusammenhang von 8 und 9 entwickelten Gründe nicht hinreichend widerlegt, und andrerseits scheint es uns gewagt, 9 dem Titus auf seiner ersten Reise mitgegeben und dann notwendigerweise in Asien geschrieben sein zu lassen. Weder *καυχῶμαι* V. 2, das auf Macedonien als Abfassungsort des Capitels weist, noch *Ἀχαΐα παρεσκεύασται* V. 2 haben durch Clemen bis jetzt eine völlig einwandfreie Erklärung erfahren [1]). Immerhin bildet auch für uns C. 9 eine offene Frage.

Anhang 2 über 2 Kor. 12, 20 f. Dies Stück, das auch unserer Hypothese widerspenstig gegenübersteht, ist teilweise von Cramer (S. 84 f.) und ganz von Clemen (Einh., S. 66) ausgeschieden worden. Und in der That ist es vielleicht erwägenswert, ob es, wenn auch nicht durch *ἐλθών* und *πάλιν ἐλθόντος* (Clemen) — das ist von Krenkel mit Recht für gut erklärt — sondern eigentlich nur durch die Worte *ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ* bis *ἔπραξαν* aus diesem Brief und auch aus der ganzen für denselben vorauszusetzenden Situation herausfällt. Wenigstens wenn unsere Hypothese Recht haben sollte, dann haben ZR und ZB wenig oder nichts mit *ἀκαθαρσία*, *πορνεία*, *ἀσέλγεια* zu thun. Aber die Ausscheidung dieser Worte scheint auch an sich durch 13, 2 gestützt zu werden. Hier kehren die *προημαρτηκότες* von 12, 21 wieder. Stände nun oben bei ihnen der erklärende Zusatz *ἐπὶ τῇ κτλ.*, so müsste oder würde man ihn hier un-

[1]) Lisco's Combination vermeidet zwar hier beide Schwierigkeiten, aber wir können um dieser Annehmlichkeit willen das allzu Gewagte seiner sonstigen Neuaufstellungen nicht übersehen.

willkürlich ergänzen (vgl. Clemen, Chronologie S. 219), und es schiene, als wollte Paulus bei seinem τρίτον ἔρχεσθαι nur oder doch in allererster Linie mit den geschlechtlichen Sündern abrechnen. Das stimmt aber weder zu der näheren, noch zu der entfernteren, überhaupt nicht zu der ganzen Umrahmung von 12, 20 f. Denn bis zu 12, 21 und ebenso von 13, 3 ab ist durch den ganzen Brief nur von judaistischen Sündern die Rede; auch 13, 3—10 bekämpft doch nur judaistischen Hohn. Mit den geschlechtlichen Verirrungen der Korinther haben die Judaisten aber keinesfalls zu thun gehabt, sonst stände in 2 Kor. 10—13 sicher etwas davon. Sollten aber diese Gründe zur Ausscheidung der Worte ἐπὶ τῇ κτλ. hinreichend erscheinen, so dürften sie sich ja sehr leicht als erklärende und die Situation verschiebende Glosse des unverständigen Compilators zu τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων verstehen lassen und würden ohne jede Schädigung des Sinnes ausfallen. Paulus hatte hier so wenig, wie 13, 2, einen erläuternden Zusatz nötig; denn die Korinther wussten sowieso, wen und was er meinte. Die προημαρτηκότες wären wegen des προείρηκα die Korinther, welche vor oder bis zu des Paulus letzter Anwesenheit mit den Judaisten sich gegen ihn vergangen hatten; die λοιποὶ πάντες dagegen die, welche von da an noch dem Judaismus zugefallen und vorher, wenn nicht directe Stützen des paulinischen Evangeliums (solche scheinen 2 Kor. 10—13 nach damals, als Paulus in Korinth war, kaum vorhanden gewesen zu sein), so doch passiv gewesen waren.

Abschluss.

Wie S. 543 bemerkt, erscheint es uns angezeigt, die ganze Folge der bisher aus ihren äusseren und inneren Gründen entwickelten Ereignisse auf möglichst engen Zeitraum zusammengedrängt sich abspielen zu lassen. Conflictszeiten gebären schnelle Entschliessungen. ZR und ZB, erst lange nach den sie motivirenden Ereignissen unternommen, hätten

ihren Zweck notwendig verfehlen müssen. Nur durch enge Zusammendrängung der Einzelheiten wird auch die psychologische Wahrscheinlichkeit des Ganzen gewahrt, während durch die neueren Versuche (Hagge, Krenkel, Clemen), einen um 1 (bezw. 2) Jahre vergrösserten Zwischenraum für die Zeit zwischen 1. und 2. kanonischen Briefe zu gewinnen (H—C XVI 4), uns nicht nur nichts gewonnen, sondern viel verloren zu werden scheint. — Wir halten aber mit Schmiedel (XVI 3d) für die ganze Folge der von uns zwischen 1. kanonischen Brief und 2 Kor. 1—8 (9) geforderten Ereignisse die Zeit vom 5. März bis November eines Jahres für vollauf hinreichend [1]). Die folgende chronologische Übersicht, für die wir uns auf Schmiedel's grundlegende Berechnungen (H—C XVI 1—3) stützen, wird dies und damit zugleich die psychologische Wahrscheinlichkeit unserer Hypothese beweisen.

Sobald die Seefahrt, sagen wir des Jahres 58 (vgl. S. 484), um den 5. März eröffnet war, kamen Stephanas und Genossen mit dem korinthischen Gemeindeschreiben zu Paulus nach Ephesus. Sie paralysiren die üblen Nachrichten der Chloëleute in betreff der Parteiungen, die zumal mit dem Auftauchen der Christusleute Paulus in Besorgnis gestürzt und ihn bewogen hatten, Timotheus nach Korinth abzusenden und zwar auf dem Landwege über Macedonien.

Die Zeit, da die Stützen des Paulus von Korinth auf gut 4 Wochen abwesend waren, nutzten die Christusleute aus, und durch Gewinnung eines ehrgeizigen und angesehenen Gliedes der Gemeinde, des späteren Beleidigers, gelingt es ihnen, die Gemeinde so gegen Paulus aufzuhetzen, dass sein Antwortschreiben und die nach demselben erfolgte Ankunft des Timotheus das Gegenteil bewirken von dem, was sie sollen.

---

[1]) Auch Drescher hat nur wiederholt behauptet, dass die Zeit dafür zu kurz sei, aber nichts bewiesen. Wenn Schmiedel's Berechnungen stimmen — und das Gegenteil zu erweisen hat Drescher nicht für nötig befunden —, dann stimmen auch unsere Ansetzungen.

Der 1. kanonische Brief kommt kurz vor Ostern, Timotheus kurz nach Ostern in Korinth an. Unverrichteter Sache muss der letztere nach Ephesus heimkehren, und seine Heimfahrt zur See kreuzt sich mit der Seereise des Titus nach Korinth. Diesen hatte Paulus zur bestimmten Inangriffnahme des in 1 Kor. 16 auf Grund korinthischer Anfrage besprochenen Collectenwerkes mit einem Bruder (2 Kor. 12, 18) entsendet; vielleicht haben wir in 2 Kor. 9 ein Bruchstück des ihm mitgegebenen Beglaubigungsschreibens.

Durch die ungünstigen Nachrichten des Timotheus sieht sich Paulus genötigt, seine auf Pfingsten angesetzte Abreise von Ephesus bis zur Rückkehr des Titus aufzuschieben. Dieser trifft, als πλεονεκτήσας zu Korinth verdächtigt, unverrichteter Sache etwa kurz nach Pfingsten bei ihm ein. Seine Reise wird höchstens 2—3 Wochen in Anspruch genommen haben, und ist er etwa in der 4. Woche nach Ostern von Ephesus abgereist, so ist er in der 1., spätestens 2. Woche nach Pfingsten wieder dahin zurück.

Nun beschliesst Paulus, den Plan 1 Kor. 16 ganz fallen zu lassen, und reist auf dem Seeweg zur Einsetzung seiner persönlichen Autorität etwa Ende Juni nach Korinth. Dort war der Judaismus durch inzwischen mit Empfehlungsschreiben von Jerusalem eingetroffene Parteigenossen zur grössten Macht gelangt. Paulus wird in seinem Auftreten wider sie durch eine physisch-psychische ἀσθένεια (σκόλοψ τῇ σαρκί) lahmgelegt, die Gegner triumphiren, und Paulus fährt unverrichteter Sache nach Ephesus zurück. Seine Reise erfordert kaum einen Zeitraum von 2—3 Wochen, ist also bis Ende Juli vollendet.

Von Ephesus sendet Paulus statt sofortigen, bei der Abreise von Korinth proclamirten Wiederkommens (2 Kor. 13, 2) einen geharnischten Strafbrief, den 4 CB, durch Titus allein (2 Kor. 2, 13; 7, 12 f; [8, 6]), der allerdings infolge der vorigen schlimmen Erfahrungen zu Korinth nur durch dringendes und auf den guten Kern der Korinther vertrauendes

Zureden des Paulus zur Übernahme der Mission bewogen werden kann (2 Kor. 7, 14).

Paulus selber aber will sich durch die Korinther nicht länger brach legen lassen, sondern die Zeit zu weiterer Missionsarbeit nach Troas hin nützen, und deshalb wird für die Rückreise des Titus von Korinth eine feste Route auf dem Landweg über Macedonien her fixirt, so dass Paulus, falls das für Troas geplante Zusammentreffen sich irgendwie vereitele, zu jeder Zeit ihm entgegenreisen kann.

Titus trifft in Korinth die durch die *ἀσθένεια* ihres geistlichen Vaters geläuterte Gemeinde und verweilt unter solchen Umständen länger, als Paulus mit ihm zuvor besprochen; er vermag zugleich den vereitelten Zweck seines ersten korinthischen Aufenthaltes aufzunehmen und in der reuigen Gemeinde das Collectenwerk thatsächlich einzuleiten. Paulus greift, im Begriff, ihn zum drittenmale zu senden, mit *προενήρξατο* 2 Kor. 8, 6 darauf zurück, und sollte das *προ-* in *προενήρξατο* durchaus specielle Bedeutung haben, so dächte Paulus an die beiden vorhergegangenen Titusreisen; das *προ-* bezöge sich dann auf deren erstere, die ja ausschliesslich als Collectenreise (12, 18) unternommen, deren Zweck aber erst durch die zweite Reise des Titus mit dem 4 CB erreicht wurde. Ist Titus etwa Mitte August nach Korinth gekommen, so wird er daselbst 3—4 Wochen sich aufgehalten haben. Paulus, der ihn eigentlich in Troas treffen wollte, eilt ihm nach Macedonien entgegen (2 Kor. 2, 12 f.; 7, 5—16). Dort mögen sie Ende September bis Mitte October zusammengetroffen sein.

So war wieder nach jüdisch-bürgerlicher Rechnung, die allem Anschein nach auch die des Paulus war (H—C XVI 2), ein Jahreswechsel eingetreten, bis 2 Kor. 1—8 (9) durch Titus und zwei macedonische Abgeordnete (2 Kor. 8, 16—24) nach Korinth überbracht wurde. Und somit kann Paulus mit *ἀπὸ πέρυσι* (2 Kor. 8, 10) auf die in das vorige Kalenderjahr fallende Collectenthätigkeit

des Titus in Korinth zurückgreifen. Es geht *ἀπὸ πέρυσι* in 8, 10 auf die beiden Reisen des Titus (April—Mai und August—September 58) — bei deren letzterer ihm in Korinth die Erfüllung des Zweckes der ersteren gelang — und findet seine Erklärung einfach darin, dass dies Capitel, wie überhaupt 2 Kor. 1—8 (9), nach dem in den October (58) fallenden und für die Zeitangaben des Paulus wahrscheinlich massgebenden jüdisch-bürgerlichen Jahresanfang in Macedonien geschrieben worden ist[1]).

Paulus ist dann dem Briefe (2 Kor. 1—8 [9]) bald nachgefolgt und nun durch mare clausum zum *παραχειμάζειν* in Korinth (1 Kor. 16, 6) gezwungen worden. Im Frühjahr 59 hat er dann die Reise nach Jerusalem angetreten.

---

[1]) Drescher (S. 93 f.) bezieht das *ἀπὸ πέρυσι* auf die 1 Kor. 16 bereits vorausgesetzte und wohl schon seit dem Herbst des Vorjahres vorhandene Bereitschaft der Korinther zum Collectenwerke. Dagegen haben wir nichts einzuwenden. Die Sache kommt ziemlich auf dasselbe hinaus, ob man 1 Kor. 16 oder die nach unserer Meinung kurz darauf im April—Mai beginnende Collectenarbeit des Titus bei *ἀπὸ πέρυσι* im Auge hat. — Die sonstigen und zum grossen Teil sehr begründeten Einwendungen Drescher's gegen die bisherige Chronologie treffen uns nicht. Wir sind mit ihm in der Hauptsache einig, dass beide Korintherbriefe in einem Jahre geschrieben sind.

XVIII.

Der pseudocyprianische Tractat de rebaptismate

nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht[1]).

Von

Lic. theol. **Wilhelm Schüler**, Repetent in Marburg.

In der Hartel'schen Ausgabe von Cyprians Werken[2]) befindet sich unter den im Appendix (Pars III) wiedergegebenen Schriften, deren cyprianische Herkunft unmöglich oder bestreitbar ist, auch der Tractat de rebaptismate (p. 69 bis 92). Die Schrift ist im Zusammenhang grösserer Untersuchungen bereits mehrfach verwertet worden, vor allem in den Darstellungen des cyprianischen Ketzertaufstreites; für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons ist sie besonders wegen des in ihr allein überlieferten Bruchstückes aus der Paulli Prædicatio von Interesse (Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2, 1892, p. 881 f.); einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Taufsacraments entnehmen ihr H. Usener (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1889, p. 61. 63. 183 f.) und W. F. Höfling (Das Sacrament der Taufe I, 1846, p. 499 ff.).

Aber dabei fehlt es bisher an einem begründeten Gesamturteil über die Schrift, vor allem über Ort und Zeit der Abfassung. Usener setzt den römischen Ursprung der Schrift voraus, K. Sittl[3]) den afrikanischen; in dem einen

---

[1]) Die nachfolgende Dissertation bildet den ersten Teil einer allgemeineren Abhandlung über den Tractat de rebaptismate, welche ich bei der Hochwürdigen Theologischen Facultät zu Marburg eingereicht habe.

[2]) Corpus Scriptor. Ecclesiastic. Latin. Vol. III, Vindob. 1868—71.

[3]) Die localen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins. Erlangen 1882, p. 97. 98. 111.

wie in dem anderen Fall ist die Annahme noch nicht begründet. Ältere Gelehrte wie Baluzius (Cypriani opera, Venet. 1728, p. 645), Oudin (Commentarius de Scriptoribus Ecclesiasticis, Vol. I, Lips. 1722, p. 287 ff. 1005 f.) lassen die Schrift aus dem 5. oder 4. Jahrhundert stammen, andere wie Rigaltius (Cypriani opera, Paris 1648; Observationes ad Cypr. epistolas, p. 126), Cave (Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, Tom. I, Basil. 1741, p. 131. 430) und fast alle Neueren weisen sie der Zeit des cyprianischen Ketzertaufstreites zu[1]), aber es fehlt eine nähere Bestimmung. Der Erwägung dieser Fragen soll die folgende Untersuchung dienen[2]).

Wo es sich bei einer Schrift um die genannten Punkte handelt, gibt zuweilen schon die Überlieferungsgeschichte einen Wink, aber von einer solchen kann in unserem Fall eigentlich gar nicht die Rede sein. Alle Ausgaben des Tractates gehen auf eine einzige, nicht mehr vorhandene Reimser Handschrift zurück (Hartel III, p. LXII). In dem betreffenden Codex stand er hinter dem 74. Brief Cyprians. Jacob Sirmond († 1651) schrieb ihn ab, nicht gerade sorgfältig. Nach dessen Abschrift gab ihn zuerst Rigaltius — dem wir jene Notizen verdanken (a. a. O. 126 ff.) — heraus. Auf dessen Ausgabe fussen alle weiteren. Nur Baluzius ist dabei auf die Handschrift zurückgegangen. Aber der Wert seiner Vergleichung ist dadurch beeinträchtigt, dass er in seinen Noten im Unklaren lässt, was Lesart des Codex, was eigene Conjectur ist. Dem Jesuiten Cossart

[1]) Gregory (Nov. Test. rec. Tischendorf, Edit. VIII, Vol. III, 3 p. 1234) setzt den Tractat in das 4. Jahrhundert.

[2]) Während ich damit beschäftigt war, erschien in der Zeitschr. f. kath. Theolog. XX, 2 (1896), p. 193—255 die Abhandlung von Joh. Ernst „Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfasst?“ Die Gründe, welche Ernst für seine Entscheidung dieser Fragen vorbringt, hatte ich in der Hauptsache auch schon erwogen, ohne ihnen dieselbe Bedeutung zumessen zu können. Die eigene Darstellung musste aber nunmehr zum guten Teil den Charakter einer Kritik der Aufstellungen Ernst's annehmen. S. unten p. 579 ff.

war ausser dem Reimser noch ein anderer Codex bekannt, in dem zugleich der Name des Autors genannt sei. In der von ihm besorgten Synopse zu Labbe's Conciliensammlung [1]) [Collectionis Conciliorum Synopsis historica [2])] bemerkt er zu Tom. I sub XXIV hinsichtlich des Autors unserer Schrift: . . . . quem M. S. codex [3]) Vaticanae bibliothecae docet esse Ursinum monachum Afrum. Leider ist dieser vaticanische Codex nicht mehr aufzufinden. Wie mir Herr Prof. Harnack mitzuteilen die Güte hatte, hat ihm der derzeitige Präfect der Vaticana Ehrle brieflich dies erklärt; den gleichen Bescheid teilt Ernst mit (p. 194 f.). Ebenso sind die Nachforschungen, welche Herr Prof. A. Dieterich auf meine Bitte an Ort und Stelle in freundlichster Weise veranstaltete, erfolglos geblieben. — Wenn diese Bemühungen nun auch nicht das gewünschte Resultat hatten, so haben sie doch zu einer anderen unbeabsichtigten Entdeckung geführt. Wie Ernst im Nachtrag zu seiner oben erwähnten Abhandlung auf Grund von Angaben Ehrle's mitteilt (a. a. O. p. 360 f.), befindet sich in der Vaticana allerdings noch eine Handschrift unseres Tractates, wenn auch nicht die vielgesuchte. Sie steht im Cod. Regin. 324 Blatt 1—9 und ist von einer französischen Hand um die Wende des

---

1) Bisher wurde immer Labbe selbst als der Autor jener Notiz genannt. Dies hat Ernst (a. a. O. 361) mit Hinweis auf De Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, I (Bibliographie) Tom. II, 1891, p. 1499 berichtigt. Die Möglichkeit bleibt dabei offen, dass Cossart's Angaben auf hinterlassenen Notizen Labbe's beruhen.

2) Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior studio Ph. Labbei et Gabr. Cossartii. Paris 1772.

3) Nach Routh, der die Schrift nebst Anmerkungen der älteren Herausgeber und Gelehrten wiedergiebt (Reliquiae Sacrae V, 283 ff.) redet Labbe von 8 vaticanischen Codices. Diese Notiz ist von da auch in Harnack's Geschichte der altchristl. Litteratur (I 718) übergegangen. Wie Routh auf diese Behauptung kommt, habe ich nicht ergründen können. Labbe-Cossart selbst weiss jedenfalls nur von einem vaticanischen Codex.

16./17. Jahrhunderts geschrieben. Am Anfang wie am Schluss des Tractates ist Cyprian als Verfasser genannt. Derselbe Codex enthält noch die pseudocyprianischen Schriften de resurrectione mortuorum und de pascha computus, ferner eine Epistola Cornelii papae ad Sanctum Cyprianum; letzterer ist die Bemerkung vorgesetzt, dass sie aus einem Reimser Codex genommen sei. Dieser Umstand, sowie vor allem die grosse Jugend der Handschrift legt von vornherein die Vermutung nahe, dass sie keine selbständige Überlieferung darbietet, sondern ebenfalls auf das Sirmond und Baluzius bekannte Manuscript zurückgeht. Die Vermutung hat bereits eine vorläufige Bestätigung erhalten. Infolge der gütigen Vermittelung des Herrn Prof. Dieterich hatte Herr Dr. Graeven in Rom die Freundlichkeit, die neue Handschrift mit dem Hartel'schen Text wenigstens an einigen Stellen zu vergleichen; es schien ihm dies genügend, um zu constatiren, dass die Handschrift mit dem gewöhnlichen Text völlig übereinstimme [1]), so dass sie einer genaueren Collation nicht wert

---

[1]) Von den durch Dr. Graeven verglichenen Sätzen gehören 2 zu denjenigen, welche Hartel als aussichtslos verderbt kennzeichnet (72, 26; 74, 24). Die Lesarten sind auch hier identisch; nur hat im ersteren Fall die vaticanische Handschrift hinter Dei einen Punkt. — Die übrigen von Dr. Graeven verglichenen — stets mit dem Text des Rigaltius gleichlautenden — Stellen sind: 70, 3 f. (iactabantur!); 71, 4 debebat (sic!); 71, 7 quoniam (qm̃), wofür, wie ich meine, quamquam zu lesen ist; 73, 21—23 (hier hat die Handschrift incontinenti für in continenti); 75, 5 f. (minores clericis!); 75, 31 ministerii et fidei! (dass es statt dessen mysterii fidei heissen muss, wird durch die Bemerkung Corssen's, Monarchianische Prologe zu den 4 Evangelien; T. u. U. XV 1, p. 8, 23. 14 noch wahrscheinlicher gemacht). — Als ein weiterer Beweis dafür, dass die Handschrift des Cod. Regin. keine eigentümliche Überlieferung darstellt, ist noch folgendes geltend zu machen: In der Schlussnotiz des Reimser Codex heisst es auffallender Weise: Caecilii Cypriani finivit de rebaptismate. Bei sämtlichen übrigen Tractaten und Briefen der Hartel'schen Cyprianausgabe lautet das Verbum der betreffenden Bemerkung — wie auch sonst gewöhnlich — explicit (selten explicat, expliciunt, explicitum; nur einmal De Jona explicitum. finit. III, p. 301). Cod. Regin. hat dagegen ebenso wie der Reimser: Caecilii Cypriani finivit de rebaptismate (Ernst a. a. O. 361).

sei. Dr. Graeven teilt zugleich mit, dass die Datirung der Handschrift nicht auf einer bestimmten Angabe, sondern auf den paläographischen Kenntnissen Ehrle's beruhe, dass aber der französische Ursprung der Schrift auch durch französische Tractate am Schluss der Handschrift gesichert sei. Die neue Entdeckung bleibt für uns also ziemlich wertlos. — Dass der von Cossart gemeinte Codex sich nicht auffinden lässt, ist besonders bedauernswert. Die Notiz nämlich, welche in diesem hinsichtlich des Verfassers unseres Tractates gestanden haben soll, ist darum von grosser Bedeutung, weil einen Ursinus als Verfasser einer Schrift von mindestens ähnlicher Tendenz wie der unseren auch Gennadius (de vir. illustr. 27) nennt, und zwar unter Schriftstellern des 4. Jahrhunderts. Es bleibe dahingestellt, ob die Notiz über den Autor in jenem vaticanischen Codex ursprünglich war oder erst auf Grund der Gennadiusstelle hinzugefügt wurde. Jedenfalls muss das Urteil über den Verfasser zunächst unabhängig von der Angabe des Gennadius gebildet werden. Denn es ist weder ohne weiteres klar, ob Gennadius wirklich unsere Schrift im Auge hat, noch kann seine Meinung Geltung beanspruchen, wenn die eigenen Angaben der Schrift dagegen sprechen.

Das Verständnis der Ausführungen des Anonymus ist leider recht erschwert durch den verderbten Zustand des Textes. An 5 Stellen giebt Hartel durch ein Kreuz zu verstehen, dass er nicht im stande ist, die Unklarheit des betreffenden Satzes zu heben (72, 26; 74, 24; 77, 24; 84, 20; 88, 26). Für Conjecturen bleibt daher ein grosser Spielraum[1]). Immerhin

[1]) Hartel giebt ausser den eigenen die wichtigsten der früheren Herausgeber (Rigaltius, Baluzius, Joh. Oxoniensis, Gallandius) wieder; leider nicht die von Routh. Herr Prof. Birt, dem ich für seine freundlichen Bemühungen um den Text der Schrift bestens danke, macht folgende Vorschläge zu dessen Verbesserung: recipiunt für praecipiunt 84, 9 (wobei sie d. h. Schriften aufnehmen cf. 84, 13); tamen audentes de veritate tractare cum gentibus 84, 10; quodam modo für quoniam modo 74, 29; de se ipse für se ipse 80, 8; datur für dat 89, 15; manifestata für manifesta, postmodo für modo 91, 16; deberet für

ist die Beschaffenheit des Textes nicht derart, dass es nicht möglich wäre, den Gedankengang des Verfassers in den Hauptzügen zu erkennen. — Die Schrift ist gut disponirt. Was ihr Anlass und Zweck sei, erfahren wir auf den ersten Seiten (69—71); eine Streitfrage, welche die Brüder beschäftigt, lässt den Verfasser zur Feder greifen. Es handelt sich um den Fall, dass Häretiker, die aber doch im Namen Christi getauft sind, reumütig zur Kirche zurückkehren: soll man diese dann, gleich als ob sie überhaupt keine Taufe empfangen hätten, von neuem taufen, oder genügt die Handauflegung des Bischofs zum Empfang des heiligen Geistes? Die Streitfrage ist neu, aber sie hat doch bereits eine Geschichte. Schriften sind herüber und hinüber gewechselt; mit leidenschaftlichem Eifer sucht jede Partei das Recht ihrer Meinung zu erweisen. Auch der Verfasser ergreift Partei. Dort allein kann seiner Meinung nach das Recht sein, wo die verehrungswürdige, einstimmige, kirchliche Überlieferung vorhanden ist. Indem jene anderen eine Neuerung vertreten, sind sie auf jeden Fall verdammenswert; daher kommt aller Zwist. Denn jeder Angriff auf das, was in der Kirche seit langem gültig war, bewirkt nichts als Spaltungen und Zwistigkeiten. Die Frucht davon ist (gegenwärtig) lediglich die, dass auf jener Seite ein Einziger — mag er sein, wer er wolle — masslos gefeiert und nach Häretikerart von leichtsinnigen Leuten, die ihm gleichen, angestaunt wird als einer, der die Irrtümer sämtlicher Kirchen corrigirt habe. Niemandem, der bei gesunden Sinnen ist, steht es zu, einen derartigen Vorwurf gegen die Kirche auszusprechen. Das aber ist das Uner-

---

debeat 71, 4 cf. 71, 7; perseveraret für perseveret 79, 30 cf. 79, 31; dixit für dixerit 86, 27 cf. 86, 25; possit für posset 76, 31. — Ausserdem möchte ich noch folgende Conjecturen empfehlen: divisit dicens für dixit dicens (72, 24); id est für sed si (74, 25); minores clerici is (= iis) für minores clericis 75, 5 (cf. Ernst 212 Anm. 1 u. Routh p. 301); diligentis für diligendi 86, 10; similis für similem, Komma hinter invisibilia 91, 15 f.

hörte, dass die Bischöfe selbst solches Ärgernis erregen und eine vermeintliche Schande der Kirche in dieser Angelegenheit aufzudecken wagen! Wenn nun auch unter allen Umständen das Unrecht auf seiten der Neuerer ist, so will es der Verfasser doch noch deutlicher ins Licht stellen, indem er mit Gründen zeigt, dass die von den Vätern her überlieferte kirchliche Gewohnheit auch richtig, der Wahrheit entsprechend ist. Dieser Nachweis soll durch eine Zusammenstellung und eine vermeintliche Widersprüche ausgleichende Interpretation der über den betreffenden Punkt vorhandenen Aussagen der heiligen Schriften geführt werden. Im Anschluss an das Wort Johannes des Täufers (Lc. 3, 16 = Mt. 3, 11) wird diese Aufgabe dann näher dahin bestimmt, die neue evangelische Taufe als die Taufe im heiligen Geist und Feuer zu erweisen (71, 19 ff.). Dadurch ergeben sich die beiden ungleichmäfsigen Teile Cap. 2—15; Cap. 16—18. In dem ersten — über die Geistestaufe — stellt der Verf. sowohl am Anfang (72, 23—28) wie am Schluss (87, 32; 88, 5 ff.) die These von deren dreifacher Form auf (im heiligen Geist allein — im Wasser resp. Geist und Wasser — im eigenen Blut), ohne dass jedoch die Ausführung selbst der Klarheit dieser Disposition streng entspräche. Denn es wird nicht deutlich, in welchem Sinn die einzelnen Arten der Taufe für sich allein als gültig zu betrachten sind. Der Grund dieser Unklarheit ist wohl darin zu suchen, dass bei dem Verfasser immer wieder die Rücksichtnahme auf die gegenwärtige Streitfrage (bei der es sich um Häretiker handelt, welche schon die Wassertaufe empfangen hatten) sich geltend macht, wie er denn auch häufig aus der ruhigen theoretischen Erörterung in eine erregte Polemik gegen den Führer der anderen Partei übergeht.

Welches ist nun die geschichtliche Situation, die der eben nur in den Grundzügen skizzirte Inhalt der Schrift erkennen lässt? Wann ist die Streitfrage, wie sie gleich in dem ersten Satz des Tractates formulirt ist, und deren Erörterung die ganze Abhandlung dient, in der Kirche laut geworden? —

Man wird in erster Linie an den grossen Ketzertaufstreit des 3. Jahrhunderts denken, der den Bruch der afrikanischen Kirche unter Cyprian von Karthago mit Stephan von Rom zur Folge hatte. In der That werden wir hierbei zunächst stehen bleiben müssen.

Zwar hat es sowohl vor als nach Cyprian's Zeit eine Ketzertauffrage gegeben. Nach dem Zeugnis Cyprian's Ep. 71, 4, p. 774; 73, 3, p. 780 hat bereits „vor vielen Jahren“ (780, 14) unter dem Vorsitz des Agrippinus eine Versammlung mehrerer Bischöfe aus Afrika und Numidien stattgefunden, die nach gemeinsamer Prüfung sich für die Praxis, die Ketzer wieder zu taufen, entschieden hätte. Die Synode fand etwa um das Jahr 220 statt (B. Fechtrup, Der heilige Cyprian, I, Münster 1878, p. 194). Um dieselbe Zeit sind ähnliche Entscheidungen auch im Orient getroffen worden. Dionysius von Alexandrien erwähnt in einem Brief an Sixtus II. von Rom die Synoden zu Iconium und Synnada; „vor langer Zeit unter den Bischöfen, die vor uns waren“, haben sie stattgefunden (Eusebius, hist. eccl. VII, 7). Erstere wird auch von Firmilian von Caesarea genannt (Ep. 75, 7. 19, p. 815, 5; 823, 3)[1]. Er war selbst dabei zugegen mit Bischöfen aus Galatien, Cilicien und den angrenzenden Landschaften[2].

---

[1]) Die Integrität des Firmilianbriefes ist von O. Ritschl (Cyprian v. Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885, p. 126 bis 134) bestritten worden. Er schaltet als Interpolationen folgende Stücke aus: cp. 8 u. 9 (?), 12, 13—14, 16 (z. T.), 17 (2. Hälfte), 19 (stark überarbeitet), 20, 21 (?), 23—25. Ritschl's Argumente sind eingehend von Ernst (Z. f. kath. Theol. 18 [1894] p. 209 ff.) geprüft und als nicht stichhaltig erfunden worden. Ich kann diesem Urteil nur zustimmen. — Ein einleuchtender Beweis für die Echtheit des Firmilianbriefes scheint mir dabei noch der zu sein, dass Gräcismen (s. Hartel III p. XL Anm.) gerade in den von Ritschl beanstandeten Stellen sich finden, nämlich cp. 12 (818, 26): a Christo spiritum dividunt = ἀποχωρίζοντες τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀπὸ τοῦ Χρ; cp. 16 (821, 9): quid aliud quam = τί ἄλλο ἤ; cp. 17 (822, 2) desgl.; cp. 25 (826, 28): ut quid = ἵνα τί.

[2]) R. A. Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, p. 218 f.) ist der Meinung, dass die von Firmilian Ep. 75, 7. 19 er-

Wenn nach diesen Zeugnissen nun nicht daran gezweifelt werden kann, dass die Ketzertauffrage schon vor Cyprian auf Synoden in einzelnen Provinzen erörtert wurde, so ist doch nichts davon bekannt, dass es um ihretwillen zu einem die Kirche bewegenden Kampf der Parteien und zu erregtem Schriftwechsel (70, 3 ff.) gekommen war[1]. Und vor allem: wer wäre bei jenen ersten Verhandlungen über die Ketzertaufe der eine Mann (unus homo 70, 16 ff.), der dabei als Führer der wiedertäuferischen Partei so ausserordentlich hervorgetreten und dementsprechend von seinen Anhängern als der bewundert worden wäre, welcher die Irrtümer und Fehler aller Kirchen aufgedeckt und berichtigt habe! Ich wüsste nicht, welcher Bischof aus der Zeit von etwa 220 damit gemeint sein sollte; bei der Stellung dagegen, die Cyprian in dem Ketzertaufstreit seiner Zeit eingenommen hat, ist diese Charakterisirung für ihn in des Gegners Mund durchaus verständlich. — Wenn in unserer Schrift so geredet wird, als ob die Ketzertauffrage jetzt zum ersten Male aufgetaucht sei (nova quaestio 70, 3; nunc primum repente 77, 12), so ist das am allerwenigsten ein Grund, mit ihrer

---

wähnte Synode zu Iconium in Phrygien mit der von Dionysius genannten nicht identisch sei, vielmehr erst im Verlauf des cyprianischen Ketzertaufstreites um 255 stattgefunden habe. Dagegen ist zu erinnern, dass bei Firmilian sowohl der einzelne Ausdruck iam pridem (Ep. 75, 7 p. 815, 4) auf eine weiter als ein Jahr zurückliegende Zeit verweist, als auch der ganze Zusammenhang in cp. 19, wonach der Neuerung der Afrikaner die seit langem bestehende Gewohnheit der Orientalen entgegen gestellt werden soll (cf. Fechtrup p. 195 Anm. 3). Auch der Umstand, dass es nach Ep. 75, 7. 19 Montanisten gewesen sind, anlässlich deren jene phrygische Synode stattfand, macht das ältere Datum für dieselbe wahrscheinlich.

[1]) Cyprian wie Firmilian mögen ausserdem den von ihnen genannten Synoden — um der Bestätigung willen, die ihrer Praxis dadurch zu teil wurde — eine grössere Bedeutung zugemessen haben, als sie in Wahrheit hatten. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, dass Firmilian selbst es nicht anders weiss, als dass die Praxis der Wiedertaufe der Ketzer seitens der Afrikaner eine Neuerung ist (Ep. 75, 19, p. 822, 23 ff.).

Abfassung in die vorcyprianische Zeit herabzugehen. Denn einmal ist dabei zu berücksichtigen, dass die in früherer Zeit stattgehabten Erörterungen über diese Frage dem erregten Streit gegenüber, der zu des Verfassers Zeit entbrannt war, nicht so sehr ins Gewicht fallen konnten; vor allem aber sind jene Ausdrücke erklärlich bei einem Mann, dem die oberste Norm des Gültigen das Herkommen der Kirche ist (70, 5 ff. 92, 14 ff. und öfter). Auflehnung gegen die gesamte kirchliche Vergangenheit (70, 5 ff. 77, 8 ff. 89, 18 f.) ist dann der selbstverständliche Vorwurf, der gegen jede abweichende Meinung erhoben wird.

Vor dem cyprianischen Ketzertaufstreit kann also der Tractat de rebapt. nicht entstanden sein. Es bleibt noch die Möglichkeit der Abfassung in nachcyprianischer Zeit zu erwägen[1]). Ist doch die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe auch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht zur Ruhe gekommen. Augustin's 7 Bücher de baptismo contra Donatistas (Migne, Patrol. latin. 43, Augustinus IX, 107—244) behandeln das Problem, Hieronymus' altercatio Luciferiani et Orthodoxi (ed. Vallarsi II, 171 ff.) desgleichen. Auf den Synoden zu Arles 314, zu Nicäa 325 (can. 8), zu Karthago 348 und in anderen Versammlungen des 4. und der folgenden Jahrhunderte (Höfling I, 72 ff.) sind Festsetzungen darüber gemacht, die gewiss Meinungsverschiedenheiten über diesen Punkt zur Voraussetzung hatten. — Aber dabei lässt sich in keinem einzigen Fall die bestimmte geschichtliche Situation erkennen, welche unsere Schrift verrät. In den Debatten, die Augustin über diese Frage mit den Donatisten führte, handelte es sich gar nicht um eine Controverse innerhalb der Kirche — über die praktische Frage, welches Verfahren den zur Kirche zurückkehrenden Häretikern gegenüber einzuschlagen sei — sondern um eine theoretische Auseinandersetzung über den

[1]) Von der Notiz des Gennadius (de vir. illustr. 27) wird auch hier noch abgesehen.

Begriff der Taufe und der Kirche mit Häretikern resp. Schismatikern selbst. Diese sollen veranlasst werden, ihre Praxis aufzugeben, wonach sie alle zu ihnen Übertretenden wiedertauften. Aber auch da, wo in späterer Zeit die Ketzertauffrage als eine innerkirchliche Controverse auftrat, ist unsere Schrift nicht denkbar. Von allem anderen abgesehen [1]) deshalb nicht, weil unser Verfasser die Streitfrage als eine neue, eben erst aufgekommene kennt, und dieser Charakter der Neuerung ihn vor allem empört. Eine solche Sprache ist wohl nach den kleinen, in ihrer Bedeutung unsicheren Controversen, von denen oben die Rede war, nicht aber nach dem grossen Ketzertaufstreit unter Cyprian möglich, der eine Zeit lang die Kirche gespalten hatte. — Aber nötigt nicht eine Reihe ganz bestimmter Ausdrücke unserer Schrift zu dem Schluss, dass sie erst im 4. oder 5. Jahrhundert verfasst sein kann? Baluzius, Oudin, Routh sind dieser Meinung. Prüfen wir ihre Gründe! Im 3. Jahrhundert — sagt man — habe der Verfasser im Hinblick auf das Alter der von ihm verfochtenen kirchlichen Praxis nicht von tot saeculorum tanta series (77, 11) reden können; kaum $1^1/_2$ Jahrhunderte seien damals seit dem Tod der Apostel verstrichen gewesen (Baluzius p. 645, cf. Oudin p. 288 f.). Aber hier ist erstens zu berücksichtigen, dass es eine psychologisch wohl verständliche Erscheinung ist, in Hyperbeln zu reden, wenn es gilt, das Recht des Bestehenden als des „von Uranfang an" Dagewesenen zu behaupten. Weiter ist es unberechtigt, saeculum ohne weiteres mit „Jahrhundert" zu übersetzen. Die Hauptbedeutung des Wortes ist vielmehr: Generation, Geschlecht, Menschenalter; und auch im weiteren Sinn („Jahrhundert") ist die übertragene Bedeutung „eine lange Reihe von Jahren" die gewöhnliche. Es ist mit jenem Ausdruck nicht mehr

---

[1]) Wie deutlich treten bei Augustin u. Hieronymus die kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit — z. B. in Bezug auf die damaligen Secten — zu Tage!

gesagt als mit der Wendung p. 89, 18 f.: tanti temporis tot virorum veneranda nobis consuetudo. — Routh p. 289, desgl. Oudin 288 f., machen weiter darauf aufmerksam, dass die vom Verfasser vertretene Taufpraxis auf „alte Beschlüsse“ (prisca consulta 77, 11), zurückgeführt und als eine res olim composita et ordinata (70, 13) behandelt werde. Das weise auf die Zeit nach dem nicänischen Concil. Auch dieses ist nicht stichhaltig. Denn mit den „alten Beschlüssen“ sind — wie auch Baluzius es versteht — Festsetzungen der Apostel[1]) gemeint. Das aber ist altkirchlicher Grundsatz, auf die Apostel alles zurückzuführen, was man an Lehre und Praxis besass, und nicht nur auf sie im allgemeinen, sondern auf bestimmte Verordnungen. Hierdurch wird auch der Ausdruck res olim composita et ordinata genügend erklärt. Wenn unser Verfasser wirklich die Entscheidung eines Concils über die Ketzertauffrage gekannt hätte, müssten wir irgend welche hierauf Bezug nehmende Andeutung erwarten. Später, als thatsächlich Concilsbeschlüsse vorlagen, ist es anders. Augustin in der genannten Schrift erinnert wiederholt an die Entscheidung des plenarium concilium. Der Anonymus dagegen weiss nur im allgemeinen auf die immer gültig gewesene kirchliche Tradition und apostolische Anordnung sich zu berufen. — Die Frage nach der Abfassungszeit des Tractates ist auch auf die andere zurückgeführt worden, ob der Verfasser noch in der Zeit der Verfolgungen lebe oder nicht? Oudin (a. a. O. 289; 1006) behauptet das letztere; keine Spur (ne γρῦ quidem) weise auf noch bestehende Verfolgungen hin. Baluzius (p. 645) äussert sich nicht so entschieden, meint jedoch, auch nach der Zeit der Verfolgungen habe man von diesen wie von gegenwärtigen sprechen können. Aber zweifellos sind auch hier diejenigen im Recht, welche für die frühere Abfassung der Schrift eintreten. Die ganze Art, wie von den Katechu-

---

[1]) 82, 26 wird direct ein decretum apostolorum für die gleiche Sache geltend gemacht.

menen gesprochen wird, die Märtyrer geworden sind (82, 31 ff.), verrät, dass es sich dabei für den Verfasser um Vorfälle aus der Gegenwart handelt (cf. 87, 10—12). Das Gleiche zeigt die ausführliche Erörterung darüber, dass den Häretikern der Ruhm des Martyriums nicht zu teil werden kann (83, 9 ff.), und deutlich hat der Verfasser mit der Drohung gegen die, welche die Gelegenheit zum Martyrium verscherzt haben, Zeitgenossen im Auge (85, 22 ff.). — Noch ein Punkt sei erwähnt, der für Oudin (287 f.) unter den vermeintlichen Argumenten für die Abfassung des Tractates etwa im 5. Jahrhundert die erste Stelle einnimmt. 82, 5 ff. unterscheidet der Anonymus zwischen einer „durch uns“ und einer von einem niederen Kleriker (a minore clero) vollzogenen Taufe; letztere muss „von uns“ ergänzt werden. — Damit macht der Verfasser einen Unterschied zwischen Bischöfen auf der einen, niederen Klerikern auf der anderen Seite; denn dem Zusammenhang nach ist das, was der durch einen niederen Kleriker vollzogenen Taufe fehlt, die Geistesmitteilung. Diese wird aber nach unserem Verfasser durch die bischöfliche Handauflegung gegeben [1]) (69, 20 f.; 73, 13; 82, 17 cf. 73, 21 ff.; 75, 1 ff.). Oudin nimmt nun Anstoss an dieser Unterscheidung zwischen Bischöfen auf der einen, niederem Klerus (einschliesslich Presbyter und Diakonen) auf der anderen Seite. Das sei eine offenbare Entehrung der letzteren; unerhört in den 4 ersten christlichen Jahrhunderten! Hier verrate sich der bischöfliche Übermut späterer Zeiten! — Es ist nicht schwer, die idealen Vorstellungen Oudin's von dem Klerus der ersten 4 Jahrhunderte zu zerstreuen. Wenn auch der Ausdruck minor clerus, minores clerici bei Cyprian nicht zu finden ist, so redet er doch deutlich von clericae ordinationis gradus (Ep. 38, 2, p. 580, 20 ff., cf. Ep. 55, 8 p. 629, 9 f.). Eben das Vorrecht, welches nach dem Anonymus die Bischöfe allein besitzen — dass sie nämlich den Geist

---

[1]) Wir entnehmen diesem Zusammenhang als vorläufige Notiz über die Persönlichkeit des Anonymus, dass er Bischof war.

mitteilen können — erkennt auch Cyprian ihnen zu (Ep. 73, 9, p. 785, 2 ff.)[1]). In deutlichster Weise bringt Cyprian ferner den Unterschied zwischen Bischöfen und Diakonen Ep. 3, 3 p. 471 zum Ausdruck. Jene sind die Vorgesetzten, die Nachfolger der Apostel, diese die Diener des Episcopates und der Kirche. Jene werden von Gott erwählt, diese von den Bischöfen.

Die Argumente, denen zufolge der Tractat de rebapt. aus dem 4. oder einem späteren Jahrhundert stammen soll, sind also alle nicht beweisend. Es muss demnach bei der fast allgemeinen Meinung bleiben, welche in unserer Schrift ein Document aus dem cyprianischen Ketzertaufstreit sieht[2]). — Jedoch diese Datirung ist noch recht unbestimmt. Anfang und Ende des Ketzertaufstreites liegen im Dunkeln, und der Schauplatz desselben hat gewechselt. Den Höhepunkt des Kampfes bildet jedenfalls der anmassende Widerspruch des römischen Bischofs Stephan gegen die Afrikaner wie gegen die Orientalen[3]). Aber der Widerspruch gegen die von Cyprian vertretene Praxis war auch schon vor Stephan's Auftreten vorhanden und zwar in Afrika selbst. Die Anfrage der 18 numidischen Bischöfe bei Cyprian und seinen Kollegen über die Form, die convertirenden Häretikern gegenüber zu beobachten sei (Ep. 70, 1, p. 766, 15 ff.), setzt

---

[1]) Für die Gleichsetzung von praepositi 785, 3 und episcopi ist Ep. 3, 3 p. 471 beweisend.

[2]) Die Richtigkeit dieser Meinung wird durch alle folgenden Erörterungen noch deutlicher werden. — Ein positiver Beweis ist vor allem noch in der Berührung der Argumentationen des Anonymus mit denen Cyprian's zu erblicken. Der Nachweis dafür, der eigentlich an dieser Stelle beabsichtigt war, kann hier unterbleiben, weil die später unumgängliche Kritik von Ernst's Darstellung dieser Berührungen viele Wiederholungen verursachen würde.

[3]) Die Zeugnisse des Dionysius v. Alexandrien (Euseb. h. e. VII 3. 5) scheinen mir dafür beweisend, dass Stephan erst mit den Afrikanern und dann mit den Orientalen in Conflict gekommen ist, cf. Fechtrup 230 f.; Lipsius 219; anders Rettberg (Thascius Cäcilius Cyprianus, Göttingen 1831, p. 170 ff.), Hefele (Conciliengeschichte I 91).

jedenfalls voraus, dass in den Kreisen jener Bischöfe Meinungsverschiedenheiten in diesem Punkte vorhanden waren, während andererseits die Antwort Cyprian's und seiner 30 Collegen noch nichts von dem Conflict mit Rom verrät (anders Ep. 71, 3 p. 773). Wäre er vorhanden gewesen, so würde er auf der Synode, zu der Cyprian mit seinen Collegen vereint war, sicherlich zur Sprache gekommen sein und dann auch in dem Synodalschreiben über die betreffende Frage einen Ausdruck gefunden haben. Aus Ep. 69 könnte man den gleichen Schluss ziehen; doch ist deren Abfassungszeit nicht so sicher wie die von Ep. 70[1]). Diese stammt jedenfalls aus dem Jahre 255 (Lipsius, Chronologie 215). Wie lange nun aber damals schon die Controverse im Gange war, wissen wir nicht. — Desgleichen sind wir über das Ende des Ketzertaufstreites im Ungewissen. Auf der im September 256 (Lipsius p. 216) zu Karthago unter Cyprian's Vorsitz tagenden Synode erklärten sich 85 Bischöfe (zwei andere liessen sich vertreten, Hartel I, 460) aus den Provinzen Afrika, Numidien, Mauretanien für die Praxis, die Häretiker wieder zu taufen[2]); Stephan von Rom schliesst die Afrikaner wie die Orientalen von der Kirchengemeinschaft aus (Ep. 75, 6 p. 813, 28 ff.; cp. 25 p. 826, 3 ff.). In diesen beiden Ereignissen hat der Gegensatz der Parteien seinen Gipfel erreicht. Aber damit ist die Geschichte des Streites noch nicht beendet. Das geht aus den Briefen hervor, welche der vermittelnde Dionysius von Alexandrien auch nach Stephan's Tod an dessen Nachfolger Sixtus II., sowie an die Presbyter Dionysius und Philemon in dieser Sache geschrieben hat (Euseb. h. e. VII, 5. 7. 9). Sixtus II.,

---

[1]) s. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen . . . II, 353 f.; als der erste Brief über die Ketzertauffrage gilt er bei O. Ritschl p. 249 — doch ist R. nicht ganz sicher —, Fechtrup 197, Ernst 239; als der letzte bei Rettberg 192.

[2]) Die Acten der Synode bei Augustin, de baptismo contra Donatistas, Buch 6 u. 7; Hartel I, 435 ff.

der bonus et pacificus sacerdos[1]), scheint jedenfalls mit Cyprian wieder freundschaftlich verkehrt zu haben (s. Harnack, T. u. U. XIII, 1[a], p. 39). Ob aber auch mit Sixtus die Ketzertauffrage überall zur Ruhe gekommen ist, ob nicht in Afrika nach dem 3. Concil zu Karthago und nach Cyprian's Tod die Controverse noch weiter bestand und nach anderen Provinzen hin vielleicht jetzt erst sich verpflanzte, wissen wir nicht. Die Nachrichten, wonach Afrikaner und Orientalen Rom gegenüber widerrufen hätten, sind unglaubwürdig (Walch II, 373 ff.; Ernst, Der angebliche Widerruf des heiligen Cyprian in der Ketzertauffrage, in Z. f. kath. Th. 19 [1895] p. 234—272).

Die These, dass der Tractat de rebapt. aus dem „cyprianischen" Ketzertaufstreit stammen müsse, lässt also der genaueren Datirung immer noch eine Reihe von Jahren offen. — Wir können jedoch die Grenze enger ziehen. Nach der einen Seite ist ein fester Punkt durch das Todesjahr Cyprian's 258 gegeben. Denn unsere Schrift setzt voraus, dass Cyprian noch lebt. Da nämlich die Auslassungen des Anonymus über die masslose Art, wie man den „Einen" auf der anderen Seite als den klugen und standhaften Reformator aller Kirchen preise, nur auf Cyprian sich beziehen können, muss man annehmen, dass diesem auch die verschiedenen Apostrophen gelten, mit denen der Anonymus sich an seinen Gegner wendet. Denn diese Apostrophen haben trotz ihres rhetorischen Charakters (insofern der Tractat an eine Allgemeinheit gerichtet ist) doch eine bestimmte Persönlichkeit im Auge. Concrete Züge werden genannt, welche gerade auf Cyprian — im Munde des Gegners — passen. Er ist der Neuerer[2]), der entsprechend der einzigartigen Sorgsamkeit, die er zu haben meint, vorschreibt, was in der Kirche gültig ist[3]), und jedem Widerspruch ungeduldig ent-

[1]) Vita Cypriani Pontio adscripta cp. 14 (Hartel III, p. CV, 17).

[2]) Tu qui novum quid inducis 72, 31.

[3]) Dicturus es enim utique pro tua singulari diligentia 81, 30 f. cf. 82, 1 das ironische virorum optime! — Quid dicturus es de his qui ... aut quid statues de iis .... 81, 20 ff., cf. 82, 31 ff., 74, 24.

gegentritt[1]); in kunstvoll wohl gestellter Form pflegt er den Taufact zu vollziehen[2]). Ist nun Cyprian das Object aller dieser Apostrophen, so wird man weiter aus ihrer lebendigen Art den Eindruck gewinnen, dass der Anonymus seinen Gegner vor Augen hat, so wie er lebt und ist. Würde er sich wohl an einen Toten mit den Worten wenden: quid tibi frater videtur (73, 21)[3])? Die Meinung Fechtrup's (p. 207), dass der Tractat auch nach Cyprian möglich sei, insofern der Verfasser sich gegen diesen lediglich als gegen den Hauptvertreter der entgegengesetzten Anschauung wende, ist demnach abzulehnen. Cyprian lebte noch, als der Anonymus schrieb.

Aber die Abfassungszeit des Tractates lässt sich auch nach der anderen Seite hin genauer bestimmen. Er kann keinesfalls aus den ersten Anfängen des Streites stammen. Denn bereits sind eine Reihe von Schriften und Gegenschriften erschienen, in denen mit grösstem Eifer die eine Partei die Argumente der anderen zu widerlegen sucht (70, 3 ff.). Ist der überlieferte Text richtig, so haben jene Schriften bereits eine Verbreitung gefunden; man redet über sie, thut mit ihnen gross (iactabantur), d. h. man weist etwa darauf hin, wie die von der einen Seite geltend gemachten Argumente durch die Schriften aus dem anderen Lager glänzend widerlegt würden. Dass der Anonymus dabei vor allem cyprianische Schriften im Auge hat, ist sehr wahrscheinlich; denn Cyprian war gewiss auch litterarisch der bedeutendste Vertreter der wiedertäuferischen Praxis[4]), und der Anonymus wendet sich

[1]) Continuo impatienter respondeas ut soles 72, 31 f.; ad haec ut soles contradices 78, 29.

[2]) Non tam ornate ut tu et composite isti quoque simpliciores homines . . . . mysterium fidei tradant 81, 29 f.

[3]) Dem Zusammenhang der Argumentation nach — von 72, 31 an — ist es ausgeschlossen, dass mit frater etwa in rhetorischer Allgemeinheit irgend ein beliebiger Christ gemeint sei. Der „Bruder" ist der 72, 31 mit tu qui novum quid inducis angeredete.

[4]) Ihn bittet man um Rat in dieser Sache (749, 5 ff. 766, 15 ff. 771, 3 ff. 778, 11 ff., cf. 799, 8 ff.; seine Darlegungen (Ep. 73) werden ge-

ja direct gegen ihn. Es ist weiter zu vermuten, dass die cyprianischen Schriften, welche der Verfasser kennt, zu den uns überlieferten gehören. Denn diese müssen Cyprian selbst als die wichtigsten gegolten haben. Er verbreitet sie in Abschriften an andere und weist regelmässig (von Ep. 70—74) auf die früheren zurück (Ep. 71, 1 p. 771, 5 ff., 71, 4 p. 774, 17 ff., Ep. 72, 1 p. 776, 9 ff., Ep. 73, 1 p. 778, 16 ff., Ep. 74, 1 p. 799, 6 ff.). Dadurch machen sie zugleich den Eindruck einer lückenlosen Kette [1]). Wie viele der cyprianischen Schriften der Anonymus gekannt hat, lässt sich aus dem unbestimmten Ausdruck von 70, 3 ff. nicht erschliessen. Jedenfalls setzt aber der Tractat einen schon entwickelten Streit voraus. — Das Gleiche ergiebt sich aus der Notiz, dass bereits Zwist der Brüder (dissensio fratrum) und eine Schädigung der Kirche (damnum ecclesiasticum 71, 3) eingetreten ist. Die Kirchen sind um Ruhe und Frieden gekommen (70, 14), an deren Stelle treten Uneinigkeiten, Feindschaften, Spaltungen (discordiae, simultates, schismata 70, 15) [2]). Von jenem Einen heisst es, dass er bei seinen Gesinnungsgenossen verherrlicht wird als der, welcher die Irrtümer aller Kirchen corrigirt habe (70, 20 f.), und so bedenklich und offenkundig scheint der entstandene kirchliche Riss, dass der Anonymus sagen kann: die Häretiker, die schadenfrohen Feinde und Schmäher der Kirche, haben staunende Bewunderung für das, was jener Eine angerichtet hat.

Jedoch mit dem allen ist noch kein bestimmtes Ereignis namhaft gemacht, an das wir die Datirung unserer Schrift anknüpfen könnten. Aber es lässt sich allerdings die An-

---

wissermassen den Verhandlungen des Septemberconcils 256 zu Grunde gelegt (I 435, 9; 441, 6 f.).

[1]) Nur in Ep. 73 ist Ep. 72 nicht ausdrücklich erwähnt. In Ep. 74 ist im allgemeinen von den früheren Briefen die Rede.

[2]) Der Abschnitt 70, 9—21 hat zwar die Form eines allgemeinen Satzes, aber doch zeigt namentlich der 2. Teil, dass die bestimmten Erlebnisse der Gegenwart ihn gestaltet haben.

spielung auf ein solches entdecken, nämlich in dem zur Einleitung gehörigen Abschnitt 70, 25 ff. Der Verfasser hatte im Vorhergehenden von dem häretischen Frevel gesprochen, gegen die seit alters bestehende Gewohnheit aufzutreten und damit in irgend einer Weise eine Anklage gegen die Kirche auszusprechen. Keinem Gläubigen, so fährt er fort, der bei gesunden Sinnen ist, ziemt ein solches Wagnis, ganz besonders aber keinem, der irgendwie zum Klerus oder gar zum Episcopat gehört. „Ungeheuerlich aber ist es (dann), dass die Bischöfe selbst (ipsos episcopos) an solche Ärgernisse denken und sich nicht scheuen, einen Schimpf der Kirche, die die Mutter ist, — wenn sie meinen, dass in diesem Fall ein solcher vorläge — gegen das Gebot des Gesetzes und aller Schriften im höchsten Masse unehrerbietig mit eigener Schande und Gefahr aufzudecken, obwohl doch nur in dem Irrtum jener selbst der Schimpf der Kirche besteht." — Von hier aus gewinnt der Verfasser dann den Übergang zu seinem Thema. Darum, um den Frevel von Menschen solcher Art voll zu machen, will er nachweisen, dass, was jene[1]) als unrichtig tadeln, sowohl von den Vorfahren als von ihm und seinen Gesinnungsgenossen selbst mit Recht beobachtet worden sei und werde. — Dieser erregte Ausfall gegen die Bischöfe lässt es mir zweifellos erscheinen, dass der Verfasser durch irgend eine grosse bischöfliche Kundgebung hierzu veranlasst ist. Er kann nicht einfach seiner Entrüstung darüber Ausdruck geben wollen, dass überhaupt Bischöfe an der Neuerung sich beteiligen. Davon war schon unmittelbar vorher (70, 26 f., cf. 70, 6 ff.), die Rede; es ist etwas besonders Ungeheuerliches, was ihn empört und was ihm eigentlich die Feder in die Hand gedrückt hat. — Er will den Frevel dieser Menschen offenkundig machen, indem er zeigt, dass „sowohl von unseren Vorfahren, als von uns" mit Recht beobachtet worden sei,

---

[1]) Für aliis reprehenditur 70, 34 hat schon Baluzius die Conjectur ab iis.

was jene als unrichtig tadeln. — Die Anahme liegt nahe, dass mit jener bischöflichen Kundgebung eine Synode gemeint ist, zumal wir wissen, dass verschiedene Synoden stattgefunden haben [1]). Dabei kommen aber nur die in Afrika abgehaltenen für unseren Fall in Betracht. Mögen auch bei den Orientalen zur Zeit Cyprian's und Stephan's Bischofsversammlungen zusammengetreten sein [2]) — da der Verfasser in dem ganzen Tractat gegen den karthagischen Bischof sich wendet und von dem Frevel der bischöflichen Kundgebung im Zusammenhang mit der masslosen Bewunderung redet, welche diesem von seinesgleichen zu teil wird, so hat er mit jenen Worten gewiss die Synoden resp. eine derselben im Auge, welche unter Cyprian stattfanden. — In Afrika haben sich 3 Synoden unter Cyprian's Vorsitz mit der Ketzertauffrage beschäftigt (Lipsius 215 f., O. Ritschl 112); die erste im Jahre 255; Cyprian mit 30 Bischöfen beantwortet auf dieser die Anfrage von 18 numidischen Collegen hinsichtlich der Ketzertaufe (Ep. 70). — Die zweite, von 71 afrikanischen und numidischen Bischöfen besucht (Ep. 73, 1 p. 779, 2 ff.), fand im

[1]) Auch der Ausdruck 71, 10 ff. gewinnt durch diese Annahme eine concrete Beleuchtung. Der Anonymus erhofft von seiner Darlegung die Wirkung, dass die unruhig erregten Menschen (turbulenti homines) jetzt wenigstens (wieder) anfangen, ihre eigene — ihnen zustehende — Angelegenheit zu betreiben und sich endlich zu beruhigen d. h. davon abzustehen, durch Reden und Beschlüsse auf Synoden anderen Vorschriften zu machen.

[2]) Dies wird aus dem Brief des Dionysius an Sixtus II. (Euseb. h. e. VII 5) geschlossen. Es bleibt aber fraglich, ob die Synoden, von denen dort die Rede ist, unmittelbar vor dem mit der Excommunication drohenden Schreiben Stephan's stattfanden, sodass sie die Veranlassung zu diesem waren (Lipsius 218), oder infolge desselben, oder ob sie — wie ich meine — mit den VII 7 genannten früheren Synoden zu Jconium und Synnada identisch sind. Dionysius würde dann durch den Hinweis auf die Festsetzungen früherer Synoden das Unternehmen Stephan's als ein besonders frevelhaftes bezeichnen wollen. Denn — so interpretirt er VII, 7 das Wort Deut. 19, 14: man soll bei seinem Nächsten die Festsetzungen nicht umstossen, welche die Väter gemacht haben.

Herbst desselben Jahres oder Ostern 256 statt. Ihr Schreiben ist die Ep. 72, an Stephan von Rom gerichtet. — Die dritte und grösste Synode[1]) tagte am 1. Sept. 256 zu Karthago (s. oben p. 569 Anm. 2).

Ist die Beobachtung richtig, dass der Anonymus unter dem unmittelbaren Eindruck einer bischöflichen synodalen Action, in der Erregung darüber zur Feder gegriffen hat, so muss seine Schrift in jedem Fall bald nach einem der 3 genannten Daten verfasst sein. Aber welches der 3 Concilien hat er im Auge? Die Entscheidung dieser Frage hängt wesentlich davon ab, welches Gewicht man den Andeutungen beilegt, wonach der Ketzertaufstreit bereits in einem entwickelten Stadium sich befindet; s. oben p. 571 f. Berücksichtigung verdient dabei noch die Thatsache, dass der Anonymus sein Schreiben als ein abschliessendes, als ein letztes Wort in dem vorliegenden Streit denkt. Er hofft, dass die Gegner doch jetzt noch (vel nunc 71, 10) sich überreden lassen und sich endlich beruhigen[2]). Hiernach muss es

---

[1]) O. Ritschl (114 ff.) hält Ep. 72 für das Schreiben der dritten Synode, aber seine Argumente erscheinen mir hier keineswegs überzeugend. Der entscheidende Grund gegen seine Meinung ist der, dass — wovon Ritschl völlig schweigt — auf der dritten Synode bereits ein Schreiben Cyprian's an Stephan in der Ketzertauffrage vorlag (Sent. Episc. 8; I, 441, 7), während Ep. 72 durchaus den Eindruck macht, die erste Äusserung der Afrikaner Stephan gegenüber in dieser Sache zu sein. Sollte Cyprian mit keinem Wort dieses erste Schreiben, in dem er mit Zeugnissen der Schrift seine Meinung begründete (I 441, 8 ff.), erwähnt haben, während er Stephan zur besseren Informirung Abschriften der Epp. 70 u. 71 mitschickt (II 776, 9 ff.)? — Auch Ernst (Zeitschr. f. kath. Theol. 18 (1894), p. 497 Not. 75) hat auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht.

[2]) Dass der Verfasser auch in dem Schlusssatz 92, 12 ff. hat sagen wollen, erst nachträglich (posteriore loco) habe er an dem Streit teilgenommen (Ernst p. 236), ist nicht wahrscheinlich; jener Ausdruck wird vielmehr von der logischen Reihenfolge gemeint sein. Der Gedanke berührt sich mit dem anfangs 71, 1 ff. ausgesprochenen, wonach in erster Linie die Gewohnheit beweisend sein soll; nur als ein Zweites — eigentlich Überflüssiges — kommt die ratio hinzu.

jedenfalls als ausgeschlossen betrachtet werden, dass der Tractat de rebapt. infolge der ersten jener 3 Synoden — noch im Jahre 255 — entstanden ist. Die harten Worte über das unehrerbietige, anmassende Gebahren der Bischöfe wären in diesem Fall zu wenig am Platz. Jene 30 um Cyprian versammelten Bischöfe sind nicht einmal aus eigenem Antrieb vorgegangen, sondern haben lediglich den um Rat fragenden 18 numidischen Collegen geantwortet. Von Cyprian's Schriften — soweit sie uns bekannt sind — konnte der Verfasser damals — abgesehen von dem Concilsschreiben selbst — höchstens eine kennen. Die Numidier scheinen ausserhalb der Kirchenprovinz Africa proconsularis die ersten gewesen zu sein, die Cyprian in der Ketzertauffrage beeinflusste. Da kann man ihn doch noch nicht verherrlicht haben als den, welcher die Irrtümer aller Kirchen corrigirt habe. Und sonderbar wäre es, wenn der Verfasser meinte, am Ende des Streites zu stehen in einer Zeit, wo er in Wahrheit erst anfing.

Schwieriger ist die Entscheidung darüber, ob unsere Schrift nach dem 2. oder nach dem 3. Concil verfasst ist. Zu Gunsten des früheren Termins könnte auf das Hyperbolische der meisten jener Wendungen aufmerksam gemacht werden, welche zu besagen scheinen, dass der Streit bereits längere Zeit bestehe. Ferner sei damals nicht nur in Afrika und Numidien, sondern jedenfalls auch schon in Mauretanien die Controverse lebendig geworden (Ep. 71 ist an einen Mauretanier gerichtet p. 776, 10); ja auch Rom habe höchstwahrscheinlich schon daran teil genommen (Ep. 71, 3 p. 773, 10 ff.), so dass man etwa Anfang 256 in der That mit etwas Übertreibung hätte sagen können, Cyprian suche alle Kirchen zu beeinflussen, und ein Zwist der Brüder und Schaden der Kirche sei daraus erwachsen. Auch 4 Briefe Cyprian's in der Ketzertaufangelegenheit seien damals schon bekannt gewesen. —

Ich weiss diesen Argumenten nur das entgegen zu halten, dass noch viel verständlicher und ungezwungener

die Auslassungen des Verfassers sind, wenn er nach dem 3. Concil geschrieben hat. — Das 3. Concil war die imposanteste Kundgebung der Anhänger cyprianischer Praxis. 85 Bischöfe aus 3 Provinzen sind versammelt, 2 andere lassen sich vertreten (Sent. Episc. Nr. 83—85, Hartel I, 460); jeder von ihnen giebt öffentlich sein Votum für die Wiedertaufe der convertirenden Häretiker ab. Sie haben den bisherigen „Irrtum" der Kirche aufgedeckt und ihr dadurch einen „Schimpf" zugefügt (III 70, 20 ff.), d. h. sie haben in der That erklärt, dass jetzt die Wahrheit enthüllt sei, und dass darum nur Böswilligkeit oder Undankbarkeit gegen Gott ferner die Gewohnheit der Kirche vorschützen könne (Sent. Episc. 28. 30. 56. 63. 77). Cyprian war zweifellos das Haupt der Versammlung und die Seele der ganzen Action. Die Einmütigkeit und Entschlossenheit, mit der hier die Afrikaner sich um den carthagischen Bischof scharten, mag durch das jedenfalls gespannte Verhältnis der Versammlung Rom gegenüber[1]) wesentlich erhöht sein. — Wohl verständlich, dass sie dann bewundernde Anerkennung für die Klugheit und Standhaftigkeit ihres Führers hatten, die dem Gegner als ein „leeres Rühmen" und das „Staunen der Häretiker" erscheint, dessen Folie Spaltungen in der Kirche, Zwietracht und Feindschaften sind (70, 15). — Jetzt lagen wirklich eine ganze Reihe von cyprianischen Schriften vor, vor allem die bedeutendste im ganzen Streit, der Brief an Jubaian (Ep. 73), dessen Auseinandersetzungen allen auf dem Concil Versammelten vorgelesen wurden und der allen, welche die häretische Taufe verwarfen, gewiss ein Hauptrüstzeug

[1]) Auch O. Ritschl, der den versöhnlichen Charakter des dritten Concils stark betont (113 f. 120), leugnet doch nicht, dass dieses eine Spitze gegen Stephan hatte. S. p. 118: „die Stimmung gegen Stephanus war gereizt". Cf. 114 Anm. 1; 116—117. J. Ernst (Z. f. kath. Theol. 18 [1894], p. 484 ff.) sucht freilich den Charakter des „Oppositionsconcils" in jeder Form in Abrede zu stellen — nach dem Vorgang von Grisar (Cyprians „Oppositionsconcil" gegen Papst Stephan; in Z. f. kath. Theol. 1881, p. 193 ff.).

zur Verteidigung ihrer Ansicht gewesen ist. — Der Streit hatte seinen Höhepunkt erreicht. Mag auch, als die 85 Bischöfe zusammentraten, die Ausschliessung der Afrikaner von der Kirchengemeinschaft seitens des römischen Bischofs [1]) noch nicht erfolgt gewesen sein [2]), so hat dann doch zweifellos die Kundgebung des Concils Stephan's Erbitterung aufs höchste erregt und bald den Bruch veranlasst. — Da macht der unbekannte Bischof, von Eifer für die althergebrachte kirchliche Gewohnheit, von Erbitterung gegen die Neuerer und von Schmerz über die Zwistigkeiten und Spaltungen in der Kirche beseelt, einen letzten Versuch, durch eine eingehende Abhandlung über die schwebende Frage die cyprianische Partei doch wenigstens jetzt noch von dem Unrecht ihrer Auffassung zu überzeugen, damit die Gewohnheit, und mit ihr Friede und Ruhe unter allen Brüdern wieder herrschen möge. — Aber ist denn wirklich in dem Tractat bereits von Verhandlungen mit Rom die Rede? Th. Zahn leugnet dies (Gesch. d. Ntlichen Canons II, 2; 881 Anm. 2); die Schrift stamme daher aus einer Zeit, in der die Controverse noch auf afrikanischen Boden beschränkt war. — Allerdings ist weder Rom noch Stephan in de rebapt. direct genannt. Aber ist dies etwa bei den Verhandlungen des 3. Concils oder in dem Brief an Quintus (Ep. 71, 3) der Fall? Und

---

1) Ep. 75, 6. 24. 25 (813, 29; 825, 15 ff.; 826, 3 ff.; 827, 4 f.).

2) Die von Cyprian zur Eröffnung des dritten Concils gesprochenen Worte (I, 436) sind verständlich sowohl unter der Voraussetzung, dass den Afrikanern die Kirchengemeinschaft bereits aufgekündigt war, als bei der Annahme, dass Stephan nur damit gedroht hatte. Ersteres ist die Meinung von Gieseler (Lehrbuch d. Kirchengesch. 1824 I, p. 224), Rettberg, p. 186, Lipsius, Chronologie p. 216; letzteres die von Fechtrup 228. 234 ff.; unentschieden äussern sich Mattes (Tübinger kath. theol. Quartalschrift 1849, p. 587) und Hefele, Conciliengeschichte I, 93 f. — Dass in den Anspielungen I, 436, 1 ff. jedenfalls der Protest gegen die herrische Anmassung Stephan's hindurchklingt — wenn Cyprian auch nicht Gleiches mit Gleichem vergelten will —, wird nicht geleugnet werden können (im Gegensatz zu Ritschl 113 f., 120; Ernst, Z. f. kath. Theol. 1894, p. 484 ff.).

doch wird man nicht zweifeln, dass in beiden Fällen Anspielungen auf das Gebahren des römischen Bischofs vorliegen. Für die, denen die Vorgänge des Ketzertaufstreites bekannt sein mussten, waren die allgemeinen Andeutungen über die vorhandenen Differenzen wohl verständlich; diese fehlen aber, wie wir sehen, auch unserer Schrift durchaus nicht. Welche Veranlassung sollte für den Anonymus bestehen, von dem zu berichten, was alle wussten! Seine Absicht ist allein darauf gerichtet, den gefährdeten Frieden der Kirche durch seine Abhandlung über die Taufe wiederherzustellen. Nach der Erwartung, die Zahn von der historischen Berichterstattung des Anonymus hegt, müsste er urteilen, dass die Schrift sogar noch vor dem 2. Concil verfasst sein müsse. Denn bei diesem waren doch auch schon Verhandlungen Cyprian's mit Rom im Gang (Ep. 72).

Die Behauptung ist demnach aufrecht zu erhalten, dass die geschichtliche Situation, welche unser Tractat voraussetzt, der Zeit unmittelbar nach dem Septemberconcil 256 am besten entspricht.

Aber diese These ist schliesslich noch gegen eine Untersuchung über die Abfassungszeit des Tractates zu verteidigen, welche auf einem anderen Wege als dem von uns eingeschlagenen zu einem anderen Resultat kommt. Es handelt sich um die bereits mehrfach erwähnte Abhandlung von J. Ernst in der Zeitschrift f. kath. Theologie XX, 2 (1896). Ernst ist der Meinung, dass der Tractat zwischen dem 72. und 73. Brief der cyprianischen Sammlung — also vor dem 3. Concil — verfasst sein müsse; denn erst in Ep. 73 werde unzweideutig auf ihn Bezug genommen, während dieser andererseits auf Epp. 69—72 zum Teil mit Wahrscheinlichkeit (Ernst 239), zum Teil „deutlicher und ganz unverkennbar“ (241) hinweise. — Die Methode dieser Untersuchung, welche die Spuren einer litterarischen Beziehung zwischen dem Tractat und den übrigen aus dem Ketzertaufstreit erhaltenen Schriftstücken aufzufinden sucht, ist durchaus berechtigt, und wir hätten jedenfalls einen ähnlichen Ver-

such machen müssen (s. oben p. 568 Anm. 2). Wir thun es nunmehr in der Form, dass wir die Berechtigung der Resultate Ernst's prüfen.

Jene genaue Festlegung unserer Schrift ist für Ernst wesentlich desshalb möglich, weil — wie er meint — der Anonymus „eine ganz singuläre Theorie" hinsichtlich der Taufe vertritt, „welche in der altchristlichen Litteratur kaum ein Analogon haben dürfte" (p. 224 Anm. 1, cf. p. 208. 218. 222. 230. 233 Anm.), und welche namentlich zu der Lehre Stephan's in „diametralem Gegensatz" stehe (218 f. 225). Der Anonymus trenne nämlich scharf zwischen dem baptisma aquae und dem baptisma spiritus; die Wassertaufe — auch die innerhalb der Kirche gespendete — entbehre für sich der Gnadenwirkung des heiligen Geistes; sie gebe nur eine Anwartschaft auf die eigentliche Heilstaufe des Geistes, welche sich in der Handauflegung des Bischofs vollzieht, und müsse durch diese ergänzt werden.

Es ist richtig: die genannte Anschauung ist wiederholt von unserem Bischof ausgesprochen. Aber die Meinung, dass er hiermit eine ganz singuläre Theorie vertrete, ist haltlos. Denn die Trennung zwischen Wassertaufe und Geistesempfang, die Auffassung des zweiten Actes als des notwendigen Complements zum ersten, entspricht einer — wie es scheint — zur Zeit des Verfassers allgemein kirchlichen Vorstellung. Schon Tertullian, der zwar die Kraft des Wassers bei der Taufe in stärkster Form betont (de baptismo 3)[1], sagt doch an anderer Stelle: non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur (a. a. O. 206, 15 f., cf. cp. 8 p. 207). Deutlicher tritt bei Cyprian die Trennung der beiden Acte hervor. Wie die Taufe der Samaritaner seitens des Philippus durch die Handauflegung der Apostel zum Zweck des Geistesempfangs ergänzt wurde, so — führt Cyprian Ep. 73, 9, p. 784 f. aus — „wird es auch jetzt bei

[1]) Corpus Script. Ecclesiast. Latin. XX, 1, ed. Reifferscheid-Wissowa, p. 202 f.

uns gehandhabt, dass die in der Kirche Getauften den Vorgesetzten der Kirche dargebracht werden und durch unser Gebet und Handauflegen den heiligen Geist empfangen". So sehr ist ihm die Handauflegung etwas Selbständiges neben der Wassertaufe geworden, dass er sagen kann, es sei nötig sacramento utroque (nasci) (Ep. 72, 1, p. 775, 16). In ähnlichem Sinn lautet das Votum des Bischofs Nemesianus von Thubunas (Sent. Episc. 5; I, 439, 5 ff.). Auch Firmilian kennt das Nebeneinander von Taufe und Handauflegung zum Geistesempfang (Ep. 75, 18, p. 822, 10 ff.). Der Ausdruck baptisma spiritus für die Handauflegung ist zwar bei Cyprian und den anderen nicht nachzuweisen; er könnte jedoch durchaus nicht auffallen, wenn doch die Handauflegung als ein sacramentum, wodurch die geistliche Geburt erfolge, neben das der Wassertaufe gestellt wird. — Ebensowenig wie die Tauftheorie des Anonymus selbst ist nun auch die besondere Anwendung auffallend, die er von ihr zur Verteidigung der traditionellen Praxis bei der Aufnahme von Häretikern macht. Bei den Ketzern, sagt er, findet eben lediglich die Wassertaufe statt — da ja der heilige Geist ausserhalb der Kirche nicht sein kann (p. 82, 12); sie nützt für sich allein zum Heil nichts; aber sie ist doch wirksam, sofern sie durch die Geistestaufe, welche an dem reumütig zur Kirche zurückkehrenden Häretiker durch die bischöfliche Handauflegung vollzogen wird, ihre Ergänzung findet. Auf die Geistestaufe kommt es vor allem an! — Diese Art, die Ketzertaufe zu verteidigen, soll nun in diametralem Gegensatz zu Stephan's Lehre stehen, sofern dieser eine Wiedertaufe darum verwerfe, weil bereits mit der häretischen Taufe die volle Gabe der Gnade unmittelbar verbunden sei (Ernst p. 218; Ep. 75, 8. 17. 18, p. 815, 9 ff., 821, 25 ff., 822, 7 ff.). — Es handelt sich hier wesentlich um die Frage, ob nach Stephan's Anschauung auch bei den Häretikern der heilige Geist gegeben werden konnte oder nicht, ob dementsprechend die Handauflegung bei der Rückkehr eines Häretikers zur Kirche die Bedeutung der Geistes-

mitteilung, der Ergänzung der häretischen Taufe, oder die eines einfachen Pönitentialactes hatte. Die Meinungen über diesen Punkt sind sehr geteilt. Höfling I, 501, Mattes (Artikel „Ketzertaufe" in d. Tübing. Theol. Quartalschrift, Bd. 31 [1849], p. 619 ff.), J. Peters (Der heilige Cyprian von Carthago; Regensburg 1877, p. 546 f.) entscheiden sich — wenn auch in verschiedener Weise — für die erstgenannte Auffassung; Walch II, 347, Rettberg 161 ff., Fechtrup 224 ff., Schwane (Dogmengesch. I², Freiburg i. B. 1892, p. 535 f.) treten für die andere ein; Hefele (Conciliengeschichte I, 103 ff.) sucht beide Standpunkte zu vereinen.

Es ist nun allerdings richtig, dass die Worte Stephan's, wie sie uns von seinen Gegnern mitgeteilt werden, zum Teil die Vermutung aufkommen lassen, als ob er die häretische Taufe als vollgiltig angesehen und dementsprechend die Handauflegung bei der Rückkehr eines Häretikers nicht als eine Ergänzung der Taufe, sondern als einen lediglich pönitentialen Act betrachtet hätte; s. das Citat aus Stephan's Brief Ep. 74, 1 (799, 15 ff.)[1]; cp. 2 (800, 18 f.), cp. 3 (801, 13); ferner die oben p. 581, 31 f. genannten Stellen. Aber einmal ist mit dem Ausdruck in paenitentiam nicht ausgeschlossen, dass die Handauflegung für Stephan noch etwas mehr bedeutete als einen pönitentialen resp. reconciliatorischen Act. Unser Anonymus sagt umgekehrt von der Handauflegung nie ausdrücklich, dass sie in paenitentiam geschähe, und doch ist anzunehmen, dass sie ihm diese Bedeutung auch gehabt hat, da er so angelegentlich die Notwendigkeit der Busse für die convertirenden Häretiker betont[2]). Vor allem aber geht aus der Polemik Firmilian's deutlich hervor, welche Meinung der römische Bischof gehabt hat. Hat Stephan Recht — so polemisirt Firmilian, indem er sich ausdrücklich gegen diesen wendet (Ep. 75, 12, p. 818) —

---

[1]) Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam.

[2]) 69, 16; 74, 17. 31 f.; 77, 3 f. 22 f. 30; 82, 15; 90, 16.

dass der Häretiker in Christo getauft ist, so ist auch Christi Gegenwart und Heiligkeit bei ihm, so hat er auch Christus angezogen. Dann aber ist es zwecklos, dass dem zur Kirche kommenden Häretiker die Hand zum Empfang des heiligen Geistes aufgelegt wird. Aus dieser Argumentation, welche das Verfahren des Gegners als unlogisch erweisen will, geht deutlich hervor, dass auch Stephan der häretischen Taufe zwar eine gewisse Wirksamkeit zugeschrieben hat, aber den Empfang des Geistes doch erst an die Handauflegung geknüpft sein liess. Zu dem gleichen Resultat führt die Deduction in Ep. 75, 18 (822, 7 ff.); auch sie wird ihre Spitze gegen Stephan selbst kehren, da dieser als Subject zu inquit (822, 7) dem Zusammenhang nach (821, 25) gedacht werden muss, cf. Ep. 75, 8 (815, 11 f. 21 f.)[1]).

Dem dargelegten Zusammenhang nach bleibt zur Verteidigung jener anderen Ansicht von Stephan's Standpunkt in der Ketzertauffrage nur die Ausflucht, dass Firmilian (Cyprian) die Meinung Stephan's mit der unseres Anonymus und seiner gleichgesinnten afrikanischen Collegen verwechselt habe (Fechtrup 227 f.).

Dieselbe Anschauung, die wir bei Stephan und dem Anonymus finden, muss schon von den Gegnern Cyprian's vertreten worden sein, welche er Ep. 69, 10 (759, 5 ff.) bekämpft; sie erkannten an, dass eine Taufe bei den Häretikern stattfinde, aber nicht eine Mitteilung des Geistes; diese erfolge vielmehr erst durch die bischöfliche Handauflegung bei der Rückkehr des Häretikers zur Kirche (Ep. 69, 11; p. 760, 3 f.). Also ist die Theorie des Anonymus in keinem Fall — selbst abgesehen von dem Standpunkt Stephan's — eine singuläre[2]), und es ist verkehrt, überall

---

[1]) Höchstwahrscheinlich zielt auch die Beweisführung Cyprians in Ep. 74, 5 (802 f.), welche denselben logischen Gang wie die in Ep. 75, 12. 18 einhält, gegen den römischen Bischof, da der ganze 74. Brief sich wesentlich gegen ihn wendet.

[2]) Das Urteil Höfling's scheint mir nach dem Dargelegten durchaus zutreffend, wenn er sagt (a. a. O. I, 500): Was Cyprian und

da, wo gegen sie polemisirt wird (in Ep. 73. 74 und auf dem 3. Concil), die Spuren unseres Tractates finden zu wollen.

Das specielle Resultat, zu dem Ernst auf diese Weise hinsichtlich der Abfassungszeit von de rebaptismate kommt, ist übrigens auch nach seinem eigenen Kriterium falsch, wenn doch bereits in Ep. 72 und sogar in Ep. 69, wie eben gezeigt wurde, jene Theorie bekämpft wird.

Besondere Berücksichtigung verlangen noch zwei Abschnitte in Ep. 73, die nach Ernst's Meinung (229 f.) für seine These doppelt beweisend sind. Cyprian wendet sich nämlich in Ep. 73, 9 gegen diejenigen, welche die Geschichte von den Samaritanern (Act. 8) — die zwar getauft waren, aber erst nachträglich den heiligen Geist empfingen — zum Beweise dafür verwerten, dass auch bei den zur Kirche zurückkehrenden Häretikern wohl die Handauflegung, nicht aber eine neue Taufe vollzogen werden müsse. Diese Berufung auf die Samaritaner lesen wir bei dem Anonymus cp. 3 u. 4. (73). Aber damit ist doch keineswegs eine directe Bezugnahme Cyprian's auf diese Stelle erwiesen. Denn wenn man überhaupt die Trennung von Wasser- und Geistestaufe zu dem Zweck betonte, um eine Wiedertaufe der Häretiker als unnötig zu erweisen — und das war, wie wir sahen, nicht etwas Singuläres — so musste als biblisches Beispiel die Geschichte von den Samaritanern Act. 8 sehr nahe liegen.

Nicht viel anders verhält es sich in dem zweiten Fall (Ernst, 230 ff.). Cyprian hat es Ep. 73, 22 (795, 15 ff.) mit einem Gegner zu thun, welcher dem Satz von der Notwendigkeit der Taufe den Fall entgegensetzt, dass jemand als

---

Firmilian von ihren Gegnern unterschied, war nicht sowohl das, dass sie der Handauflegung eine geringere Notwendigkeit und Bedeutung zuschrieben, als das, dass sie einen unzertrennlicheren Zusammenhang zwischen ihr und der Taufe statuirten, und die zweite Wirkung des Geistes nur da anerkannten, wo sie auf dem Grunde der ersten in einer nicht ketzerischen, sondern kirchlichen Wassertaufe stattfand.

Katechumene den Märtyrertod erleidet und auf diese Weise, ohne getauft zu sein, das Heil erwirbt. Eben dies führt der Anonymus c. 11, p. 82 f. aus. — Aber folgt daraus, dass er zuerst oder er allein jenen Einwand ausgesprochen hat? Musste dieser nicht wiederum allen leicht zur Hand sein, welche ein Interesse daran hatten, die unumgängliche Notwendigkeit der Wassertaufe zum Heil zu leugnen? Schon Tertullian sagt deutlich, dass diese durch die „andere Taufe“ (nach Lc. 12, 50)[1]) ersetzt werde (de baptismo 16; a. a. O. 214, 22)[2]). — Ernst macht weiter geltend, dass die naive Art, in der der Anonymus seine Argumentation mit einer Frage an Cyprian einleite (quid autem statues in personam eius verbum audientis . . . 82, 31) nicht möglich sei, wenn er Ep. 73 gekannt hätte, in der Cyprian ja deutlich schon die Antwort gegeben hatte. Aber man darf hier den rhetorischen Charakter der Frage des Anonymus nicht ausser Acht lassen. Seine Schrift ist nicht an Cyprian direct gerichtet (69, 13. 71, 18); er will diesen nicht zur Gegenrede veranlassen (92, 12 ff.). Seine Absicht ist eine allgemeinere, nämlich die, allen Brüdern die schwebende Streitfrage klar zu machen und die Gründe für seine Auffassung darzulegen. Dass er dabei ein schlagendes Argument in der eindrucksvollen rhetorischen Frage an den Gegner wiederholte, auch wenn er vielleicht recht gut wusste, wie dieser sich verteidigen würde oder verteidigt hatte, kann in einer polemischen Erörterung nicht Wunder nehmen; ihm blieb das Beispiel des Katechumenen-Märtyrers beweisend genug gegen Cyprian's Theorie von der unbedingten Notwendigkeit der Wassertaufe, um es auch hier wieder vorzubringen.

---

[1]) cf. Tertullian, de pudic. 22 (a. a. O. p. 272, 25); Irenaeus I, 14, 1 (ed. Harvey I, 182).

[2]) Die sprachliche Parallele zwischen Cyprian und dem Anonymus in dem Ausdruck adprehensus in nomine Christi confiteri (Ernst 231, Anm. 1) ist auch nicht auffallend. Ähnlich redet Novatian (bei Cypr. Ep. 8, p. 487, 16), Cyprian, p. 648, 10. 694, 13 f.

Ausser den genannten Argumenten, welche die Stellung unseres Tractates vor Ep. 73 beweisen sollen, bringt Ernst noch eine ganze Reihe anderer für die gleiche These vor (p. 225—228). Aber es verlohnt sich nicht, auf diese gründlicher einzugehen, da ihr Vertreter selbst die Empfindung hat, dass ihre Beweiskraft nicht sehr schlagend ist (p. 228). Wohl mag in den meisten der angeführten Stellen aus Ep. 73 u. 74 eine polemische Beziehung auf gegnerische Behauptungen zu erkennen sein, aber es handelt sich dabei immer um Einwände, welche so allgemeiner Art sind, dass man sie nicht als das besondere Eigentum des Anonymus gelten lassen kann. Die Stellen, welche Ernst verwertet, sind: Ep. 73, 21 (795, 7—9) und de rebapt. 7 (78, 19 ff.); hier fehlt jeder Anlass, eine directe Beziehung anzunehmen. — Ep. 73, 11 (786, 3 ff.) und de rebapt. 14 (87, 14 ff.); in beiden Fällen wird Joh. 7, 37 f. citirt, aber auf die eigentümliche Deutung des Anonymus nimmt Cyprian gerade keinen Bezug. — Ep. 73, 24 (796, 22 ff.) und de rebapt. 10 (82, 27 ff.): das Anstössige einer zweiten Taufe schrecke die Häretiker davon ab, wieder zur Kirche zurück zu kehren. — Ep. 73, 16 (789, 21 ff.), 74, 5 (802, 22 ff.) und de rebapt. 7 (78, 8 ff.), 15 (89, 17 ff.), 4 (74, 21 f.): die Häretikertaufe wird durch den Hinweis auf die Kraft des dabei angerufenen Namens Jesu verteidigt; aber dies thut auch Stephan Ep. 75, 18 (822; 821, 25) cf. Ep. 75, 9 (815, 26 ff.). — Ep. 73, 13 (787, 8. 18 ff.) und de rebapt. 1 (69, 18 ff.), 6 (77, 8 ff.): Berufung auf die Gewohnheit der Kirche und Autorität der Apostel; aber auch Ep. 74, 1 (799, 16), 75, 5 (813, 2), 75, 6 (813, 31 ff.), 71, 2—4 (772 f.), 70, 1 (767, 5 f.). — Ep. 73, 11 (786, 13 f.) und de rebapt. 1 (70, 13 ff. 27 ff.): Cyprian wird als ein Feind der Wahrheit und Einheit geschmäht.

Besonders frappant erscheint Ernst noch die Bezugnahme von Ep. 73, 3 (780, 12) auf de rebapt. 72, 31 und 77, 10 ff. Aber Cyprian hatte ja bereits in Ep. 70 u. 71 (767, 5, 774, 12 ff.) die Erklärung abgegeben — natürlich

einem Einwand von der anderen Seite gegenüber — dass es sich bei seiner Sache nicht um eine Neuerung handele. Auch ist die in Ep. 73 gebrauchte Wendung repentina res (780, 12) keineswegs so auffallend, dass sie nur durch das nunc primum repente des Anonymus 77, 12 erklärt würde; das Adjectivum repentinus kommt bei Cicero, Caesar, Livius und Tacitus vor (Georges II, 2074), ferner Ep. 30, 2 (550, 7); Ep. 61, 3 (696, 22).

So wenig es möglich ist, in Ep. 73 u. 74 eine directe Beziehung auf den Tractat de rebapt. zu erkennen, so wenig lässt sich andererseits dessen Abhängigkeit von den Epp. 69 bis 72 erweisen, wenn es auch an sich für wahrscheinlich zu halten ist, dass der Anonymus jene Briefe gekannt hat. Ernst macht freilich auch hier eine Reihe von Stellen namhaft, in denen er an Sätze aus den betreffenden Briefen angeknüpft habe. Aber dabei ist entweder die Auslegung Ernst's eine gezwungene resp. keineswegs sichere[1]), oder es handelt sich um Abwehr von Einwänden und Behauptungen, welche zu den allgemeinsten, häufigst wiederholten Thesen der cyprianischen Partei gehörten. Ist etwa die Ep. 69, 10. 11 ausgesprochene These, gegen welche der Kern unseres Tractates sich richten soll (Ernst 236 ff.), — dass nämlich die Häretiker überhaupt nicht taufen könnten, weil der h. Geist ihnen fehle — nicht jederzeit von Cyprian verfochten worden, wenn er betont, dass ausserhalb der Kirche überhaupt kein Heil sei? (s. Ep. 74, 4 (802, 16 ff.); Ep. 73, 21, p. 795, 3 ff.)[2]).

---

[1]) So ist aus den Worten sed ad haec, ut soles, contradices, opponendo nobis . . . . 78, 29 nicht die Bezugnahme auf eine bestimmte Stelle in Cyprian's Schriften zu folgern (Ernst 240); der Anonymus will nur im allgemeinen sagen, dass es des Gegners Art sei, Einwendungen zu machen; ebenso verhält es sich de rebapt. 3 (72, 31 ff.); ähnlich de rebapt. 5, p. 75, 8 ff. (Ernst p. 241. 243 Anm.); die Worte ut non ignoratis können als ein einfach rhetorischer Appell an die Schriftkenntnis der Gegner oder auch der Leser überhaupt verstanden werden.

[2]) Cyprian beschäftigt sich an den betreffenden Stellen überdies fast nur mit den Spendern der Taufe; davon redet der Anonymus aber

Ebenso verhält es sich mit der angeblichen Beziehung von de rebapt. 7 (78, 10—19) auf Ep. 70 p. 767, 20—768, 5 (Ernst 239 f.); denn die gleichen Gedanken werden Ep. 73, 7 (783 f.), 74, 4 (802, 16 ff.), 74, 5 (803); Ep. 69, 11 (759 f.) und andererseits de rebapt. 76, 11 ff., 82, 20 ff., 89, 17 ff. ausgeführt. — Nicht anders ist es mit dem Verhältnis von de rebapt. 8 zu Ep. 71, 2 p. 772, 16 ff. (Ernst 240 f.) (cf. oben p. 587 Anm. 1). Denn dass der rechte Glaube und vor allem die Zugehörigkeit zu der einen Kirche das Kriterium einer gültigen Taufe sei, betont Cyprian nicht nur hier, cf. Ep. 73, 9. 4. 14. 21 (781, 8 ff.; 784 f.; 789, 2; 795, 2 ff.), Ep. 74, 2 (801, 1 ff.). — Unverkennbar erscheint Ernst (241 f.) die Abhängigkeit des Anonymus (72, 31 ff.) von Ep. 72, 1 (775, 15 ff.); aber selbst wenn dieser das Wort Joh. 3, 3. 5 als eine Entgegnung Cyprian's gekannt hätte (s. oben Seite 587 Anm. 1), so ist doch jene Folgerung abzulehnen. Denn das gleiche Citat findet sich auch Ep. 73, 21 (795, 13 f.) und die damit gestützte These von der notwendigen Zusammengehörigkeit der Wasser- und Geistestaufe ist ja dem karthagischen Bischof auch ausserdem geläufig; Ep. 69, 11 (760, 1 ff.), cf. 73, 9 (784 f.). Aus diesem Grunde ist es schliesslich auch abzulehnen, dass die Ausführungen de rebapt. 3. 4. 5 (74, 27 ff.; 75, 22 ff.) und de rebapt. 11 (82, 31 ff.) — über die Katechumenen-Märtyrer — (Ernst 242 ff.), welche sämtlich die enge Zusammengehörigkeit von Wasser- und Geistestaufe bestreiten, gerade durch Ep. 72, 1 bestimmt seien.

überhaupt erst in zweiter Linie und auf den eigentümlichen, aus Joh. 20, 21—23 genommenen Beweisgrund Cyprian's (Ep. 69, 11) geht er gar nicht ein. — Beide Bischöfe kommen auf die Johannestaufe zu sprechen (Ep. 69, 11, p. 759, 20 ff.), de rebapt. 2, p. 71, 19 ff. (Ernst 237 f.). Aber die betreffende Ausführung des Anonymus ist durchaus nicht polemisch motivirt; sie dient lediglich als Ausgangs- und Stützpunkt seiner ganzen Abhandlung cf. 92, 1 ff. und geht gerade auf den merkwürdigen Satz Cyprians, dass Johannes nur desshalb habe taufen können, weil er von Mutterleib den Geist besessen, gar nicht ein.

Die Meinung, dass die Beziehungen des Tractates zu der übrigen Litteratur des Ketzertaufstreites ihm seine Stellung zwischen Ep. 72 u. 73 anwiesen, dürfte also nach unserer Kritik als haltlos erscheinen; diese bestätigt vielmehr in der Hauptsache die Bemerkung Fechtrup's p. 207, wonach die Schrift de rebaptismate mehr als eine Widerlegung sämtlicher von Cyprian — auch im 73. Brief — vorgebrachten Beweise erscheint, während andererseits die von Cyprian bekämpften Gründe der Gegner solche sind, welche sich jedem nahe legen mussten, der eine Wiedertaufe der Häretiker verwarf.

Wichtiger noch als die Frage nach der genaueren Abfassungszeit des Tractates ist die nach der Person und vor allem nach der Heimat des Autors. Der Verfasser gehört, wie wir sahen (oben p. 567 Anm. 1), zum Episcopat[1]). Aber lässt sich seine Persönlichkeit nicht näher bestimmen?

Bei dem gegensätzlichen Standpunkt, den unser Bischof zu dem karthagischen einnimmt, und bei dem persönlich erregten Ton gegen letzteren ist es begreiflich, dass man hinter dem Anonymus den energischsten Gegner Cyprian's im Ketzertaufstreit, Stephan von Rom, vermutet hat (Fleury, Histoire ecclésiastique, Paris 1724, Tom. II, p. 300, cf. Ernst

---

[1]) Nur aus jener Stelle, p. 82, 5 ff., kann dies gefolgert werden, nicht auch, wie Ernst p. 206, Th. Zahn a. a. O. II, 2, p. 881 Anm. 2, Rettberg p. 191 annehmen, aus dem Umstand, dass der Anonymus seinen Gegner — Cyprian — mit frater anredet (73, 21). Denn nicht nur war der Brudername damals eine allgemeine Bezeichnung der Christen untereinander — in der Einzahl wie in der Mehrzahl — (II 466, 17; 504, 20; 512, 1 u. öfter), sondern auch speciell der Bischof konnte von einem Nichtbischof (Presbyter, Diakon, Confessor) — und zwar in der Anrede — „Bruder" genannt werden (Ep. 30, 1, p. 549, 10; Ep. 31,1, p. 557, 5; Ep. 36, 1, p. 572, 11 u. öfter), wie andererseits der Bischof nicht nur niederen Klerikern (II, 465, 5; 478, 11; 484, 20 u. öfter), sondern auch Laien den Brudernamen gab (Ep. 17, 1, p. 521, 2. 4).

Ein Beispiel dafür, dass ein einfacher Laie den Bischof „Bruder" nennt, habe ich nicht gefunden; aber ist denn überhaupt ein Laienbrief aus jener Zeit erhalten?

217, Anm. 2). — Aber diese Hypothese ist unhaltbar. Zwar sind Schriften von Stephan nicht mehr erhalten, die wir mit der unsrigen vergleichen könnten, jedoch Nachrichten über solche. Es ist nicht ganz klar, wie viele Schreiben der römische Bischof im Ketzertaufstreit nach Afrika gerichtet hat; nach den vorhandenen Notizen jedenfalls nicht mehr als 4 (Lipsius, Chronologie p. 215 f.). Aber mit keinem derselben kann unser Tractat identisch sein. Die Spur des ersten findet man auf Grund von Ep. 71, 3, p. 773; in so früher Zeit ist unser Tractat — von anderen Gründen abgesehen — keinesfalls denkbar (s. oben p. 576). — Weiter wird Stephan als Verfasser des Briefes vermutet, von dem Jubaian — nach Ep. 73, 4, p. 781, 1 ff. — eine Abschrift an Cyprian geschickt hat (Lipsius 216; O. Ritschl 114, Anm. 1). Jedoch, jener Brief ist sicher nicht mit unserem Tractat identisch; denn in ihm war, wie Cyprian zweimal hervorhebt, p. 781, 6. 19, Marcion namentlich erwähnt. Davon findet sich aber bei dem Anonymus nichts [1]). Es ist lediglich eine Ausrede, wenn Peters (a. a. O. 519) meint, Cyprian habe Marcion zum Vertreter der in dem anonymen Tractat erwähnten häretischen Meinung gemacht, weil es ihm in der Polemik bequemer gewesen sei, mit Personen, als mit Principien umzuspringen (s. Fechtrup 207 f., Ernst 221 f.) Ein drittes Document Stephan's aus dem Ketzertaufstreit würde der Brief sein, welchen er an Cyprian in Erwiderung auf dessen Synodalschreiben [2]) gerichtet hat (Ep. 74, 1 p. 799, 9 ff.). In Ep. 74, p. 799, 15 ff.; 802, 8 ff. und Ep. 75, p. 814, 5 ff. sind einige Worte daraus citirt. Nach

---

[1]) Hiermit ist zugleich die Meinung von Peters (a. a. O. 519) abgewiesen, welcher zwar nicht Stephan für den Verfasser jenes Briefes hält, aber diesen doch für identisch mit dem Tractat de rebaptismate erklärt.

[2]) Ob unter diesem das Schreiben der zweiten Synode — so die gewöhnliche Annahme (Rettberg 181 f.; Lipsius 216; Fechtrup 216) — oder das der dritten (O. Ritschl 119 f., s. oben p. 575 Anm. 1) zu verstehen ist, bleibt in diesem Fall gleichgültig.

diesen Citaten hat sich Stephan für seine Praxis auch auf das Beispiel der Häretiker berufen, die ja ebenfalls die zu ihnen Übertretenden nicht wiedertauften. Aber von diesem Argument lesen wir in unserm Tractat wieder gar nichts. Endlich hat Stephan den Afrikanern die Kirchengemeinschaft aufgekündigt in einem Schreiben, in dem er Cyprian einen Pseudochristen, Pseudoapostel und trügerischen Arbeiter schalt (Ep. 75, p. 827, 4 ff.; 826, 3 ff.; 825, 16 ff.; 813, 28 f.)[1]. Dass dies nicht in unserem Tractat geschehen sein kann, welcher letztlich überzeugen und der Eintracht in der Kirche dienen will (71, 17 f.; 92, 12 ff.), ist deutlich. — Wenn nun der Tractat de rebapt. mit keinem der Schreiben identisch ist, als deren Verfasser Stephan von Rom in Betracht kommt, so wird dieser überhaupt als Autor unserer Schrift auszuschliessen sein. Denn es ist sehr unwahrscheinlich, dass eine Abhandlung von dem Umfang der unseren, deren Verfasser der römische Bischof wäre, in der Litteratur des Ketzertaufstreites gar nicht als solche erwähnt sein sollte. Auch die umfangreiche Ep. 75, die doch aus der Zeit nach dem 3. Concil stammt und recht eigentlich gegen Stephan gerichtet ist, lässt in nichts vermuten, dass der römische Bischof der Verfasser unseres Tractates sei. Sollte er ihn aber erst nach dem Firmilianbrief verfasst haben? Dagegen spricht, dass man aus unserem Tractat den Eindruck erhält, sein Verfasser habe seinerseits zum ersten Male in der schwebenden Streitfrage das Wort ergriffen (69, 13 ff.; 70, 5 ff., 32 ff.), was auf Stephan zu jener Zeit jedenfalls nicht passen würde. Es fehlt zudem, wie schon erwähnt wurde, der Abhandlung de rebaptismate gerade das Moment, welches in Stephan's Kundgebungen besonders hervorgetreten sein muss[2]: das Herrische der Gesinnung, die drohend Gehorsam

---

[1]) O. Ritschl (p. 122) hält bereits den in Ep. 74 erwähnten Brief Stephan's für dessen Absageschreiben an die afrikanische Kirche.

[2]) Nicht nur nach den Andeutungen seiner Gegner Cyprian (Ep. 71, 3, p. 773; Ep. 74, 1, p. 799, 13. cp. 10, p. 807, 12 ff.) und Firmilian (Ep. 75, 17, p. 821, 14 ff. s. oben Z. 8), sondern auch nach dem

fordert und anderenfalls vor einem Bruch nicht zurückschreckt. Unser Verfasser verlangt freilich auch Gehorsam gegen die Überlieferung, aber ohne irgendwie seine eigene Person oder die Autorität des römischen Stuhles hervorzukehren; und er kennt offenbar kein grösseres Unglück, als wenn Spaltungen und Feindschaften innerhalb der Kirche entstehen (70, 15 ff.; 71, 2 ff., 17 f.; 92, 12 ff.). — Ein Nachfolger Stephan's (Fleury a. a. O.) kann schon deshalb als Verfasser unseres Tractates nicht in Betracht kommen, weil wir als terminus ad quem seiner Abfassung die Zeit unmittelbar nach dem Septemberconcil 256 gefunden haben, Stephan aber erst am 2. Aug. 257 gestorben ist (Lipsius 213 f.).

Der Versuch, unseren Tractat einer aus dem Ketzertaufstreit bekannten Persönlichkeit zuzuweisen[1]), ist also abzulehnen. Aber sollte es nicht wenigstens möglich sein, die Heimat des unbekannten Bischofs ungefähr zu bestimmen; ist sie in Afrika oder in dem übrigen Abendland (Italien) zu suchen? — Die meisten, welche sich hierüber ausgesprochen haben, nehmen das erstere an[2]). Labbe-Cossart (s. oben p. 556 f.) auf Grund jener vatikanischen Handschrift; desgleichen Oudin (p. 1005 f.), Baluzius (p. 645). Cave (I, 132) bemerkt, dass der Stil und die ganze Schreibart des Verfassers nicht nur auf das Zeitalter Tertullian's und Cyprian's, sondern auch auf die gleiche Nationalität hinweise. Th. Zahn betrachtet den Tractat als afrikanischen, weil noch nichts den Conflict mit Rom

---

unparteiischen Zeugnis eines Dionysius von Alexandrien (Euseb. h. e. VII, 5). Dabei ist zu bemerken, dass Dionysius nach Stephan's Tod geschrieben hat.

[1]) Über Ursinus (Gennad. de vir. illustr. 27) s. S. 606 ff.

[2]) L. Schwane (de controversia quae de valore baptismi haereticorum inter S. Stephanum papam et S. Cyprianum agitata sit commentatio hist.-dogmatica p. 9): . . . auctor anonymus libri de rebaptismate, quem illo tempore in Africa ad defendendum baptisma haereticorum conscriptum esse inter omnes constat.

verrate [1]). Zuletzt hat Ernst nicht nur Afrika im allgemeinen, sondern eine bestimmte Provinz — Mauretanien — als den Entstehungsort der Schrift geltend gemacht (a. a. O. 244—55). Die römische Herkunft der Schrift nehmen an: Fleury (a. a. O.), insofern er Stephan selbst den Verfasser sein lässt; Usener (I, 183), lediglich desshalb, weil der Verfasser den römischen Standpunkt in der Ketzertauffrage vertritt.

Man kann der Entscheidung über die Heimat des Anonymus auf verschiedenen Wegen näher zu kommen suchen. Wohin weist uns zunächst die in dem Tractat zu Tage tretende geschichtliche Situation? — Vergegenwärtigen wir uns die Entschiedenheit und persönliche Schärfe, mit der unser Bischof gegen Cyprian Partei nimmt und dabei doch noch diesen und seinen Anhang zum Aufgeben ihrer Praxis in der Ketzertauffrage zu bewegen hofft, so liegt die Vermutung nahe, dass in Afrika selbst dieser Standpunkt nicht mehr möglich gewesen ist, nachdem auf der Septembersynode (256) 85 resp. 87 Bischöfe aus den 3 afrikanischen Provinzen sich einstimmig für die Wiedertaufe der Häretiker entschieden hatten [2]). Jedoch, völlig einleuchtend wäre diese Annahme nur dann, wenn man behaupten könnte, dass jene 85 resp. 87 Bischöfe wirklich die Gesamtheit oder auch nur die überwiegende Majorität des afrikanischen Episcopates darstellten. Dies ist aber keineswegs mit Sicherheit zu erweisen [3]). Zwei junge Bischöfe (Pudentianus a Cuiculi und Victor ab Octavu; Sent. Episc. 71. 78) haben selbst bei der Abstimmung auf dem 3. Concil noch so wenig eine eigene Ansicht sich gebildet, dass sie einfach abwarten, was ihre

[1]) Über die Berechtigung dieser Annahme s. oben S. 28 f.

[2]) O. Ritschl (p. 122): „Durch den Concilsbeschluss vom 1. Sept. waren die Bischöfe Nordafrikas gebunden."

[3]) Numidien allein scheint mindestens 90 Bischöfe gehabt zu haben, wenigstens wenn mit A. Schwarze (Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche. Göttingen 1892, p. 19 f.) anzunehmen ist, dass die Ep. 59, 10, p. 677, 20 ff. erwähnte Synode von Lambaesis eine numidische Localsynode war.

Collegen sagen, um dann deren Urteil sich anzuschliessen. Wenn es daher nicht als ausgeschlossen betrachtet werden kann, dass mindestens beim Zusammentritt des Concils auch in Afrika noch die alte Praxis in der Behandlung der convertirenden Häretiker geübt wurde, so könnte sich auch dort gerade infolge jener grossen bischöflichen Kundgebung der entrüstete Widerspruch um so energischer gezeigt haben[1]).

Aber noch wahrscheinlicher ist es doch, dass dieser von Italien aus erhoben worden ist. Die hinsichtlich Afrikas geltend gemachten Schwierigkeiten kommen hier gar nicht in Betracht. Dass freilich die Schrift direct zur Verteidigung des Stephan'schen Edictes geschrieben worden sei (s. Ernst, p. 217, Anm. 1), ist in ihr selbst mit keinem Worte angedeutet. Aber sehr wohl ist ein Gesinnungsgenosse Stephan's als ihr Verfasser — für das Jahr 256 — denkbar[2]). Ihn entrüstete das Ansinnen Cyprian's und seiner Bischöfe, den „Irrtum“ zu verlassen, wie überhaupt deren Unruhe und Zwist in der Kirche verursachendes Treiben. Denn dass nicht dem römischen Bischof allein, sondern auch dessen Mitbischöfen galt, was von Afrika aus an die Adresse des ersteren gerichtet wurde, ist nicht zu bezweifeln. — Gegen die italische

---

[1]) Ein kleiner Zug in der Polemik des Anonymus scheint auf den ersten Blick direct für seine afrikanische Herkunft ins Gewicht zu fallen. Wenn er nämlich 81, 29 ff. — zwar nicht auf die Schönheit und Zierlichkeit der Sprache Cyprian's (Ernst 209) — aber auf die Correctheit anspielt, mit der dieser den Taufritus vollziehe, so verrate dies — sollte man denken — die Kenntnis einer Eigenheit Cyprian's, wie sie nur einem Collegen aus nicht allzu ferner Nachbarschaft zuzutrauen sei. Aber jene Worte erklären sich in dem betreffenden Zusammenhang als einfache Ironie; sie stehen auf einer Linie mit dem Folgenden: dicturus es enim pro tua singulari diligentia 81, 30 f. und sind darum für unsere Frage belanglos.

[2]) Mit Recht sagt Ernst (p. 245) [cf. Peters 519], dass die Schrift auf dem Schauplatz des Kampfes entstanden sein müsse, aber die Folgerung „also in Nordafrika“ ist unberechtigt, selbst wenn sie, wie Ernst meint, zwischen dem 2. und 3. carthagischen Concil verfasst wäre. — Damals gehörte Rom doch auch schon zum „Kriegsschauplatz“.

Herkunft des Tractates lässt sich nicht etwa geltend machen, dass sein Verfasser schon eine Reihe von Schriften und Gegenschriften über die betreffende Frage kennt, während die uns bekannten dieser Art fast alle aus Afrika stammen. Denn so gut wir annehmen müssen, dass sie dort in einem grösseren Kreis bekannt wurden [1]), können sie auch ausserhalb Afrikas verbreitet worden sein. Auch ist ja, abgesehen von der Gesandtschaft der 3. Synode (Ep. 75, 25, p. 826, 7 ff.), das Schreiben der 2. nach Rom gerichtet, dem überdies die Abschriften der früheren Ketzertaufbriefe beigelegt wurden (Ep. 72, 1, p. 776, 7 ff.). Gegenschriften mussten aber in Italien allein schon durch den Einfluss Stephan's bekannt werden. — Immerhin ist eine sichere Entscheidung über die Heimat des Tractates im Hinblick auf die in ihm gegebene Situation des Ketzertaufstreites nicht möglich. Denn auch die Möglichkeit ist schliesslich nicht abzuweisen, dass de rebaptismate weder von einem afrikanischen, noch einem italischen, sondern etwa von einem gallischen oder spanischen Bischof verfasst ist [2]). Nur fehlen jede Nachrichten darüber, dass auch dort der Streit über die Ketzertaufe geführt worden ist, während diese Annahme für den Umkreis des römischen Stuhles sehr nahe liegt.

Als ein anderer Weg zur Lösung unserer Aufgabe wird die Berücksichtigung der sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten des Autors empfohlen (Cave I, 132). Die Frage ist dabei die, ob diese etwa eine charakteristisch afrikanische Färbung haben. K. Sittl in dem genannten Buch (oben p. 555 Anm. 3) ist dieser Meinung. Er verwendet unsere Schrift in der Darlegung der Eigenheiten des afrikanischen Lateins (p. 97. 98. 111). Worin sollen diese bestehen? Greifen wir gerade diejenigen der von Sittl ge-

[1]) Mit dem Brief an Quintus schickt Cyprian diesem zugleich sein früheres Schreiben über die Ketzertauffrage ad notitiam tam tuam quam coepiscoporum qui illic sunt (Ep. 71, 4, p. 774, 17 ff.).

[2]) Dass Cyprian auch um deren Angelegenheiten sich kümmerte, beweisen die Briefe 65, 67, 68.

nannten Punkte heraus, für welche der Tractat de rebapt. Material bieten würde: Statt des Accusat. c. inf. steht quod (78, 8; 79, 4 ff.; 80, 1; 85, 11), quia (76, 18. 23; 80, 9 f., 10 f., 19), quoniam (79, 6; 80, 29; Sittl p. 110 f.); das Pronomen ipse steht für idem, resp. das eine tritt zur Stütze des anderen hinzu (90, 19; Sittl 115); utrum wird für die einfache Frage verwendet (73, 11; Sittl 116); licet steht mit dem Indicativ (88, 25; Sittl 134); eiusmodi für talis (70, 33; 77, 5; Sittl 131 f.); Synonyma werden assyndetisch verbunden (73, 4; 88, 29; Sittl 97 f.).

Die Beispiele, welche nach Sittl für die afrikanische Heimat des Tractates sprechen würden, sind nicht zahlreich; aber auch wenn sie sich vermehren liessen [1]), könnten sie doch nichts beweisen. Denn die ganze Voraussetzung Sittl's, dass es möglich sei, ein eigentümliches afrikanisches Latein nachzuweisen, ist in ihrer Berechtigung sehr zweifelhaft. Die Vertreter der philologischen Wissenschaft scheinen sich heute der Ansicht zuzuneigen, dass die Punkte, welche als Characteristica des afrikanischen Idioms geltend gemacht werden, dem späteren Latein überhaupt eigentümlich sind [2]). Das gilt z. B. von dem Ersatz des Acc. c. Inf. durch Constructionen mit quod, quia, quoniam; hierfür liefern nicht nur die afrikanischen Schriftsteller zahlreiche Beispiele (Koffmane p. 130 f.). Zudem werden die Punkte, welche nach Sittl's Meinung für die afrikanische Herkunft des Tractates

[1]) Nach Koffmane p. 14 ist malignus für diabolus (90, 7) gerade in Afrika sehr gewöhnlich.

[2]) Auf der letzten Philologenversammlung in Cöln sprach Prof. Norden im Anschluss an den Vortrag „Über das Zeitverhältnis des Minucius Felix und Tertullianus“ über das sogenannte afrikanische Latein. Sein Resultat war, dass dieses in Wirklichkeit nie bestanden hat (Verhandlungen der 43. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Cöln. Leipzig 1896, p. 88). — Dagegen spendet noch Rendel Harris („A Study of Codex Bezae“ in Texts and Studies II, 1, p. 193. 206 ff.) der Arbeit Sittl's hohes Lob und sucht im Anschluss an dessen Aufstellungen die Africismen im Western Text nachzuweisen.

ins Gewicht fallen könnten, durch andere aufgewogen, die gerade nach Sittl's Voraussetzungen dem widersprechen würden. So wird licet in der Regel mit dem Conjunctiv construirt (76, 25; 83, 1; 85, 12; 86, 21); talis — nicht eiusmodi — findet sich 70, 28. Der Anonymus schreibt forte, nicht fors 72, 31; 85, 23; 89, 23 (Sittl 124); tantummodo, nicht solummodo 69, 20; 82, 17; 83, 22 85, 25 (Sittl 99). Der Versuch, aus sprachlichen Eigentümlichkeiten des Tractates seinen afrikanischen Ursprung zu erweisen, ist mithin als verfehlt zu betrachten.

Auch die Erwähnung jener mit Feuer taufenden Häretiker (89, 26 ff.) gibt uns keinen Aufschluss für unsere Frage. Denn einmal lässt sich nicht deutlich machen, dass jene Häretiker in der Nähe des Bischofs vorhanden gewesen sein müssten, so dass die Warnung vor ihnen durch persönliche Bekanntschaft mit denselben veranlasst wäre[1]). Auch aus Erzählungen und Schriften konnte unser Bischof Kenntnis von ihnen haben. Andererseits ist unsere Kunde sowohl über jene Häretiker selbst als über ihre Verbreitung so unbestimmt, dass von hier aus unsere Frage keine Aufklärung erwarten kann. Von Feuererscheinungen bei der Taufe Jesu wissen freilich mehrere aussercanonische Schriften[2]), aber nirgends wird berichtet, dass solche auch bei der gewöhnlichen Taufe geglaubt und für nötig gehalten wurden, wie es bei den Häretikern der Fall war, die unser Bischof im Auge hat. Zahn (a. a. O. 882) macht auf die Ähnlichkeit ihrer Gaukeleien mit den von Irenaeus berichteten Taschenspielerkünsten der Markosier bei der Eucharistie aufmerksam (Iren. I 7, 2; ed. Harvey I, 115 ff.), sowie darauf, dass Irenaeus (I 7, 1,

---

[1]) Vielleicht hat jedoch der Anonymus die mit Feuer taufenden Häretiker auch schon bei den Worten 84, 28 f. im Auge. In dessen (Christi) Namen scheinen Gewisse auch eben gerade (modo = ἄρτι) Wunder zu thun und falsche Propheten zu sein.

[2]) z. B. die in unserer Schrift erwähnte Paulli Praedicatio, das Hebräerevangelium (ed. Hilgenfeld, Leipzig 1866, p. 15. 34), und andere s. Usener I, 62 ff.

p. 115) wie unser Bischof dabei an die ludicra (lusus) Anaxilai [1]) erinnere. Hilgenfeld (Ketzergeschichte p. 183. 185) rechnet sie auf Grund der Angaben 89, 29 zu den Simonianern. Aber über die Verbreitung sowohl der Markosier wie der Simonianer ist nichts Sicheres bekannt. Die Markosier haben nach Iren. I, 7, 6 (Harvey I, 126) auch in der Rhônegegend ihr Wesen gehabt, während Marcus selbst nach Irenaeus' Angabe (I 7, 4, Harv. 121) in Asien gewirkt hat (Hilgenfeld p. 369 f.). — Von Simon sagt Justin (Apol. I, 26), dass ihm fast alle Samaritaner ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν Verehrung erwiesen [2]). Alles durchaus unbestimmte Nachrichten!

Es bleibt aber schliesslich noch eine Erwägung übrig, welche zu Gunsten des nichtafrikanischen Ursprungs des Tractates entscheidend ins Gewicht fällt. — Der Verfasser ist ein begeisterter Lobredner des Martyriums; der ganze Abschnitt 82, 31—87, 31 handelt davon. — Dem Bekenner Christi, freilich nur dem in der Kirche befindlichen, nicht dem Häretiker, ist das Heil unter allen Umständen gewiss, mag er vorher gewesen sein, was er wolle (83, 16 ff.; 85, 9 ff.); andererseits kann aber auch den Verleugner Christi keine frühere Tugend oder Würde vor dem Verderben bewahren (85, 4 ff., 16 f.). Was in dieser Hinsicht als das letzte bei dem Menschen angetroffen wird — Verleugnung oder Bekenntnis —, danach richtet sich notwendig das Urteil über ihn, unter Absehen von allem, was er früher gewesen ist (85, 18 ff.). „Und darum“ — fährt der Verfasser fort (85, 20 ff.) — „gebe sich niemand einer Selbsttäuschung hin (nemo sibi blandiatur), der die Gelegenheit zum ruhmreichen Heil

1) S. Plini Sec. natural. hist. XXXV cp. 15, 176 (rec. Sillig Vol. V, p. 280).

2) Hilgenfeld (Berliner Philolog. Wochenschrift 1896, Nr. 21, p. 647) erkennt in dem Verfasser der von A. Deissmann (Bibelstudien, 1895, p. 21 ff.) neu herausgegebenen und besprochenen Liebeszaubertafel aus dem afrikanischen Hadrumetum einen Simonianer, wozu die Notiz des Irenaeus adv. haeret. I, 23, 4 Anlass bietet.

verloren hat, wenn er sich etwa durch seine eigene Schuld davon ausgeschlossen hat; es verhält sich mit ihm wie mit jenem Weibe Lot's, welches in ähnlich bedrängter Lage dem Befehl der Engel zuwider auch nur den Blick rückwärts wandte und zur Salzsäule wurde. So kann ja auch jener Häretiker, der Christi Namen bekennend niedergemacht wird, nachher nichts mehr ändern, wenn seine Meinung über Gott oder Christus irgendwie schlecht gewesen ist, da er an einen anderen Gott oder an einen anderen Christus glaubend sich selbst getäuscht hat und nicht ein Bekenner Christi, sondern allein des Namens Christi ist (oder: allein den Namen Christ trägt), zumal auch der Apostel folgerichtig sagt: Wenn ich auch meinen Leib hingeben würde zum Verbrennen, und habe keine Liebe, so hilft es mir nichts." — Mit den citirten Worten spricht der Anonymus nicht etwa nur im allgemeinen über die Schwere des Vergehens, welches in der Verleugnung liegt, sondern er muss wirklich solche Menschen im Auge haben, die in der Verfolgung gefallen sind; das folgt notwendig aus dem Ausruf: nemo sibi blandiatur, qui occasionem amiserit gloriosae salutis! (85, 22 f.). Welcher Art die Gefallenen sind, ob Libellatici oder Sacrificati, ist nicht gesagt; der Verfasser spricht von ihnen generell [1]). Furchtbar hart klingt sein Urteil über sie. Fast hat es den Anschein, als ob ihnen selbst die Aussicht dereinstiger göttlicher Gnade

---

[1]) Wenn man erwägt, dass der Hauptgedanke der Ausführung über das Martyrium von 83, 9 an darin besteht, den Häretikern die Möglichkeit eines ruhmreichen Bekenntnisses abzusprechen, und andererseits an unserer Stelle die Unbestimmtheit der Ausdrücke occasionem amittere gloriosae salutis, se ab ea excludere propria sua culpa beachtet, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich hier überhaupt nicht um Lapsi, sondern um solche, die durch den Abfall zur Häresie sich um die Möglichkeit des ruhmreichen Martyriums gebracht haben. — Aber es ist doch deutlich, dass der Verfasser an die Verleugnung in der Verfolgung selbst denkt; das zeigt besonders der Vergleich mit dem Weibe Lot's; es hat in ähnlicher Weise in angustiis rerum sich abgewandt, und darum wurde es gestraft.

genommen werden solle, wenn ihr Schicksal mit dem von Lot's Weib, das zur Salzsäule wurde, und mit dem des Häretikers verglichen wird, der nutzlos seinen Leib für den Namen Christi hingibt. Das wäre eine Strenge, welche noch die Novatian's überbieten würde [1]). Wenn aber auch dies — bei der Allgemeinheit und Kürze des Ausdrucks (nemo sibi blandiatur) — nicht mit Notwendigkeit anzunehmen ist, so werden die drohenden Worte, welche das Schicksal des Verleugners durch jene Beispiele furchtbarer Bestrafung ausmalen, doch mindestens den Sinn haben, dass eine kirchliche Reconciliation bei Lebzeiten der Lapsi als ausgeschlossen gelten soll, mag ihnen auch anempfohlen sein, Zeit ihres Lebens zu büssen [2]). — Es könnte noch die Vermutung aufkommen, jene Mahnung, keiner Selbsttäuschung sich hinzugeben, richte sich lediglich gegen leichtsinnige Gefallene von der Richtung des Felicissimus, welche die Wiederaufnahme in die Gemeinde ohne weiteres zu erlangen dachten. Unser Bischof fordere dem gegenüber, dass sie zuvor Busse thun sollten. Aber von dieser Einschränkung steht doch eben nichts in dem Text; vielmehr passt in den Zusammenhang, wonach die entscheidende Bedeutung der Gelegenheit zum Martyrium nach der einen wie der anderen Seite hin eingeschärft werden soll (85, 18 f.), allein jene schroffe Auffassung [3]).

Unser Bischof huldigt also in der Gefallenenfrage stark novatianischen Grundsätzen. Wo war im Jahre 256 eine solche Stellung möglich? In Afrika hatte sich Cyprian vor

[1]) Denn wenn nach Ep. 55, 28, p. 646 Novatian — gegen diesen richtet sich der Abschnitt, cf. cp. 24 — zu unaufhörlicher Busse pro abluendo et purgando delicto (646, 12 f.) aufgefordert hat, so muss für ihn doch die Möglichkeit der göttlichen Vergebung bestanden haben.

[2]) Nur in einem Fall ist der Frevel zu tilgen: durch ein nachträgliches Bekenntnis (85, 9 ff.).

[3]) cf. 85, 2 ff. Wie der Häretiker nihil spei aut salutis sibi (relinquit) so auch der öffentliche Verleugner Christi; er muss notwendig von Christus verleugnet werden.

der Verfolgung des Gallus veranlasst gesehen, von seiner bisherigen strengeren Praxis abzuweichen. Auf einer carthagischen Synode von 42 Bischöfen wurde allen Gefallenen, die bis dahin zur Kirche sich gehalten und ständig Busse gethan hatten, der kirchliche Friede erteilt (Ep. 57, 1, p. 651, 12 ff.); s. Harnack, T. u. U. XIII 1[a], p. 18 ff. Die Synode fand im Jahre 253 statt (Ritschl 246. 248). Wie man es weiterhin mit denen hielt, welche in der Verfolgung des Gallus selbst Lapsi wurden[1]), ist nirgends ausdrücklich gesagt; aber jedenfalls wird man auch sie nach einer Pönitenzzeit wieder aufgenommen haben. Denn in einem Brief an Stephan (Ep. 68) aus dem Jahre 254 (Ritschl 249; Krüger, Gesch. d. altchristl. Litteratur p. 185) fordert Cyprian energisch, dass man denen, welche Busse gethan hätten, den kirchlichen Frieden nicht verweigern dürfe, und beruft sich auf dementsprechende frühere — von allen überall gefasste — Beschlüsse (748, 19). Es ist nun freilich denkbar, dass auch nach jener „Generalabsolution“ ein afrikanischer Bischof die Lapsi seiner Gemeinde dennoch nicht absolvirte[2]). Jene 42 Bischöfe der Synode vom Jahre 253 repräsentiren ja keineswegs den gesammten afrikanischen Episcopat. Auch werden die Collegen, welche etwa anders handeln sollten, lediglich auf die Verantwortung aufmerksam gemacht, die sie damit Gott gegenüber auf sich nehmen (Ep. 57, 5, p. 655, 13 ff.).

Aber dass in Afrika noch a. 256 — 3 Jahre nach jener Synode — ein Bischof, falls er noch Lapsi in seiner Diöcese hatte, diese mit der Strenge unseres Anonymus behandelt hätte, ist doch durchaus unwahrscheinlich. Seitdem auf dem Concil 251 die erste Milderung der Praxis gegenüber einer strengeren Partei durchgesetzt war[3]), verraten

---

[1]) Viele werden es keinesfalls gewesen sein, da die Verfolgung des Gallus in Afrika keinen ernsten Charakter annahm (Fechtrup 164).

[2]) Siehe Jülicher, Theol. Literaturztg. 1896, Nr. 1, p. 20 f.

[3]) Ep. 55 ad Antonianum. (Fechtrup 121 ff.) S. u. p. 602 f.

die zahlreichen Briefe Cyprian's nichts mehr von der Existenz der lezteren. Zwar hat die novatianische Kirche selbst ihre Anhänger auch in Afrika gehabt und Propaganda zu machen gesucht[1]), aber es ist nicht wahrscheinlich, dass Cyprian innerhalb der katholischen Gemeinschaft eine solche Strenge, wie sie unser Bischof bekundet, geduldet hätte. Wenn er bereits im Jahre 254 über die novatianische Praxis eines gallischen Bischofs sich so entrüstet, dass er Stephan von Rom aufs dringlichste zur Absetzung desselben auffordert (Ep. 68, 3, p. 745, 20 ff.)[2]), sollte er dann in Afrika selbst zwei Jahre später noch einen derartigen Standpunkt ertragen haben[3])! — Ganz anders liegen um jene Zeit die Verhältnisse in Rom. Dort scheint, wie Harnack gezeigt hat (T. u. U. XIII, 1[a], p. 20 f.), jene Generalabsolution für alle Lapsi vor der Verfolgung des Gallus nicht erteilt worden zu sein. Denn nach Ep. 60, 2, p. 693, 13 ff. haben in Rom zahlreiche Gefallene nicht als Absolvirte, sondern als Pönitenten jener Verfolgung stand gehalten und sind durch ihr ruhmreiches Bekenntnis restituirt worden. Cornelius wird also an den Grundsätzen festgehalten haben, welche er 251 im Einverständnis mit Cyprian angenommen hatte, wonach die Libellatici zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen, die

---

[1]) Jener Antonian ist ein Beispiel dafür (Ep. 55, 2, p. 624).

[2]) Über die kirchenrechtliche Seite dieses Falles s. R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, p. 391 ff., 348; Harnack, Dogmengesch. I [3], 453, Anm. 1.

[3]) Zwar werden die Worte Ep. 68, 1 (744, 6 ff.) so zu verstehen sein, das jener Marcian v. Arles wirklich zur schismatischen Kirche Novatians übergegangen ist (Sohm 392, Anm. 33); aber wesentlich das ist bei jenem Brief zu beachten, wie empört Cyprian sich hier über die novatianischen Grundsätze den Gefallenen gegenüber im allgemeinen ausspricht, und wie er es als seine und der übrigen Bischöfe Pflicht betrachtet, dagegen einzuschreiten (744, 14 ff.; 746, 3 ff., 23 ff.; 748, 5 ff.). Der Frevel, den Marcian begangen hat, indem er von der Gemeinschaft der katholischen Kirche sich trennte, bleibt fast unberührt.

Sacrificati aber nur in casu mortis absolvirt werden sollten [1]) (Ep. 55, 6. 17, p. 628, 4 ff., 636, 6 ff.). — Vor allem kommt es aber hier auf den Standpunkt Stephan's an. Harnack meint (a. a. O. 22 ff.), dass er — um den Novatianern entgegen zu kommen — von der Bahn seiner Vorgänger in Sachen der Gefallenen etwas zu Gunsten einer strengeren Auffassung abgewichen sei. Ich vermag mich diesem Eindruck auch nicht zu verschliessen [2]). Denn aus der energischen Mahnung Cyprian's an Stephan, endlich die Absetzung des novatianisirenden Bischofs Marcian von Arles zu veranlassen, sowie aus dem Umstand, dass Stephan die vielleicht wiederholten (744, 5) Aufforderungen und Bitten dieser Art seitens der gallischen Bischöfe selbst unberücksichtigt gelassen hatte, darf man wohl folgern, dass ihn das Verfahren des Bischofs von Arles nicht sehr empört haben kann. Ebenso ist in der Ausführlichkeit, mit der Cyprian die Pflicht eines milden Verfahrens gegen die Gefallenen auseinandersetzt, und in der besonderen Erinnerung an Stephan, von dem Beispiel seiner Vorgänger nicht abzuweichen, ein Hinweis darauf zu sehen, dass er mit einem gewissen Widerstand seines römischen Collegen in diesem Punkte rechnete. — Wir kennen die heftige Natur des römischen Bischofs aus

---

[1]) Wenn Ep. 68, 5, p. 748, 11 ff. Cyprian den römischen Bischof an die Beschlüsse des Cornelius und Lucius erinnert, wonach den Gefallenen nach geschehener Busse die kirchliche Gemeinschaft nicht verweigert werden sollte, so könnte man daraus vielleicht entnehmen, dass auch Cornelius nach 251 noch eine mildere Praxis angenommen habe. — Aber jener Ausdruck braucht nicht mehr als den Gegensatz zu der Härte Marcian's v. Arles zu besagen, der die Gefallenen unter allen Umständen vom kirchl. Frieden ausschloss (Ep. 68, 1, p. 744, 6 ff.).

[2]) Von dem vermeintlichen kirchenpolitischen Zweck der Stellung Stephan's in der Ketzertauffrage und von seinem „calixtinischen Eintreten für die Unabsetzbarkeit der Bischöfe“ (Harnack a. a. O. 23. 67) sehe ich dabei hier ab. Jülicher (Theol. Literaturztg. 1896, Nr. 1, p. 21) bestreitet ein Entgegenkommen Stephan's gegen die Novatianer auch in unserem Fall.

dem Ketzertaufstreit, wir wissen, wie eingenommen er von seiner Würde als Nachfolger Petri war und wie herrisch und bis zum Äussersten rücksichtslos er dementsprechend die Anerkennung seiner Meinung von den anderen Kirchen verlangte. Der Mann würde gewiss nicht gezögert haben — zumal auf die Aufforderung der gallischen Bischöfe hin — gegen den arelatensischen Collegen vorzugehen, wenn ihm dessen Standpunkt so irrig erschienen wäre. Hatte aber demnach der römische Bischof in der Gefallenenfrage wohl novatianische Sympathien, so darf man annehmen, dass auch andere italienische Bischöfe, über welche jener im 3. Jahrhundert sogar schon rechtliche Macht besass[1]), hierin vielfach auf seiner Seite gestanden haben. Die These, dass der novatianisch gesinnte Verfasser des Tractates de rebaptismate aus römischen Kreisen stamme, hat also alle Wahrscheinlichkeit für sich. — Diese Bestimmung bleibt freilich immer noch ungenau. Auch in Gallien, wie Marcian von Arles beweist, war der novatianische Standpunkt möglich. Das kann aber jedenfalls als gesichert betrachtet werden, dass Afrika bei der Frage nach der Heimat unseres Tractates dem übrigen Abendland gegenüber weit geringere Wahrscheinlichkeit hat.

Hierfür sprechen schliesslich noch folgende zwei Beobachtungen. Der Anonymus redet 75, 2 ff. von der Unmöglichkeit, dass die Bischöfe selbst den Erkrankten und Sterbenden (Katechumenen) ihres Bezirkes zu Hülfe eilen, d. h. ihnen die Taufe nebst Handauflegung zum Geistesempfang austeilen könnten. Die Entfernungen sind zu weit (hac atque illac dispersis regionibus ipsorum infirmantur 75, 4); die niederen Kleriker müssen eintreten und die einfache Taufe vollziehen. — Diese Notiz macht es wahrscheinlich, dass der Anonymus aus einem Land stammt, in welchem der Bischof über einen ausgedehnten Sprengel gebot, in dem niedere Kleriker zerstreut stationirt zu denken sind, um die

[1]) Sohm, Kirchenrecht I, 388 ff.

nötigsten geistlichen Obliegenheiten zu erfüllen. Diese Verhältnisse passen aber nicht für Afrika. Dort hatten die Bischöfe nur sehr kleine Bezirke. Morcellus (Africa Christiana, Vol. I, Brixen 1816, p. 48 ff.) zählt — freilich für die Gesamtzeit des christlichen Altertums, wobei das donatistische Schisma zu berücksichtigen ist — 715 afrikanische Bischofssitze auf, und damit ist ihre Zahl noch nicht einmal erschöpft (p. 372). Apud Afros ne vici quidem aliquando (Donatistarum tempore) Episcopis caruere (a. a. O. p. 373 f.); s. auch oben p. 593 Anm. 3.

Als ein weiteres Moment direct zu Gunsten des römischen Ursprungs der Schrift kommt die Charakterisirung des Petrus als dux ac princeps apostolorum (p. 80, 13) in Betracht. Schwerlich würde sich Cyprian so ausgedrückt haben. Denn wenn er auch die Kirche auf den Einen, Petrus, erbaut sein lässt und in dieser Thatsache die Einheit der Kirche für alle Zeiten begründet sieht (de cath. ecclesiae unitate cp. 4, I, p. 212, 14 ff.), so gesteht er doch ausdrücklich allen Aposteln den gleichen Anteil der Ehre und Macht zu wie dem Petrus: hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis (a. a. O. 213, 2 f.), cf. die Ausführung über die Stellung des Petrus in Ep. 71, 3, p. 773 ff.[1]).

[1]) Bei diesem Ergebnis unserer Darlegung ist die Hypothese von dem mauretanischen Ursprung des Tractates (Ernst a. a. O. 244—55) von vornherein unwahrscheinlich. Sie ist aber auch im Einzelnen nicht einleuchtend. Ernst gründet seine Aufstellungen darauf, dass für den Anonymus die cyprianische Praxis, die Ketzer wiederzutaufen, eine absolute Neuerung sei (77, 8 ff.; 70, 9 ff.). Das habe ein Bischof in Afrika proconsularis und Numidien nicht sagen können; ein solcher musste wissen, dass vor etwa 50 Jahren die agrippinische Synode (Ep. 71, 4, p. 774; Ep. 73, 3, p. 780), welche ja von Bischöfen aus den genannten Provinzen abgehalten wurde, sich für die Wiedertaufe der Häretiker entschieden hatte (Ernst 246). — Aber bei dieser Argumentation wird wieder ganz das Hyperbolische jener Ausdrücke verkannt; diese sind berechtigt, insofern als unter Cyprian in noch nicht dagewesenem Masse die wiedertäuferisch Gesonnenen die frühere Praxis zu

Fassen wir zusammen, was sich uns als Resultat der gesamten bisherigen Untersuchung über den Ursprung des Tractates de rebaptismate herausstellt:

Der Tractat de rebaptismate ist von einem unbekannten Bischof mit novatianischen Grundsätzen in der Gefallenenfrage im Jahre 256, bald nach der karthagischen Septembersynode, in Italien verfasst worden.

Jetzt erst, nachdem wir durch die Untersuchung des Tractates selbst nach inneren Gründen eine feste Ansicht über seine Herkunft gewonnen haben, können wir zum Schluss nach seinem Verhältnis zu der Schrift des Ursinus fragen, welche Gennadius, de vir. illustr. 27[1]), nennt. Dass die kurze Inhaltsangabe, welche Gennadius von dieser giebt, auf den anonymen Tractat passen würde, ist nicht zu leugnen[2]). Das weitere Urteil wird davon abhängig sein, welche Lesart der Gennadiusstelle als die richtige anzusehen ist. Nach dem gewöhnlichen Text ist jener Ursinus ein Mönch gewesen. Liegt hier nicht etwa ein blosser Irrtum des Gennadius vor, so wird man die von ihm skizzirte Schrift mit

---

verdrängen und als Irrtum hinzustellen suchten; das nunc primum insurgere (77, 12) ist dem Anonymus das Empörende. Dabei kann er das Vorhandensein der cyprianischen Praxis längst gekannt haben. Ernst muss ja jedenfalls annehmen, dass der Anonymus von dem Beschlusse der agrippinischen Synode wusste, da er dessen Kenntnis von Ep. 71 — also auch von Cap. 4 — voraussetzt.

[1]) Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften (ed. Krüger) XI = Hieronymus u. Gennad. de viris inlustribus ed. A. Bernoulli p. 72: Ursinus monachus scripsit adversum eos qui rebaptizandos hereticos decernunt docens nec leg(i)timum nec domino dignum, rebaptizari illos qui in nomine simpliciter Christi vel in nomine patris et filii et spiritus sancti quamvis pravo sensu baptizantur, sed, post sanctae trinitatis et Christi simplicem confessionem, sufficere ad salutem manus impositionem catholici sacerdotis.

[2]) Harnack (Gesch. d. altchristl. Litteratur I, 719) bemerkt in der Wiedergabe der Gennadiusstelle hinter den Worten . . . quamvis pravo sensu, rebaptizentur: „genau dieses findet sich in unserer Schrift

der unseren nicht für identisch halten können. Denn der Anonymus ist deutlich ein Bischof und gehört dem 3. Jahrhundert an, der Mönch könnte aber erst im 4. Jahrhundert geschrieben haben [1]).

Ganz anders gestaltet sich freilich das Urteil über das Verhältnis unseres Tractates zu Gennad. de vir. illust. 27, wenn hier statt Ursinus monachus nach der neuesten Ausgabe von Richardson (T. u. U. XIV, 1ª, p. 72) gelesen werden muss: Ursinus, homo Romanus [2]). Dann hätte es keine Schwierigkeit, die Angabe des Gennadius auf unseren Tractat zu beziehen. Gennadius würde dann nur darin im Irrtum sein; dass er den Ursinus unter Schriftstellern des 4. Jahrhunderts aufzählt. Auf die chronologische Anordnung des Katalogs ist aber kein grosses Gewicht zu legen, wenigstens wenn sie bei näherer Untersuchung sich als nicht besser als die der gleichnamigen Schrift des Hieronymus herausstellen sollte; s. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker (Kirchengeschichtl. Studien II, 2, p. 35 ff.). — Von besonderer Bedeutung wäre es dagegen, dass wir auf diese Weise noch eine wertvolle Bestä-

---

nicht". — Es ist mir nicht ganz klar, worin Harnack eine Abweichung erblickt; für rebaptizentur ist jedenfalls baptizantur zu lesen! Zweifeln kann man allerdings, ob der Anonymus ausdrücklich behauptet habe, dass auch die allein im Namen Jesu vollzogene häretische Taufe gültig sei. Mir scheint dies nicht der Fall zu sein; jedoch lag es jedenfalls sehr nahe — wie auch Ernst p. 204 f. hervorhebt — die Worte des Anonymus in dieser Weise zu verstehen.

1) Auf die angebliche Notiz des von Labbe-Cossart erwähnten vaticanischen Codex (ob. p. 556 f.), welche ebenfalls einen Ursinus monachus als Verfasser des Tractates nennt, darf man sich nicht berufen. Die Vermutung liegt nahe (Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur I, 718), dass jene Bemerkung erst auf Grund der Gennadiusstelle von einem Späteren hinzugefügt ist; sie ist auf jeden Fall falsch, nicht nur in der Angabe über die Person des Autors und seine Zeit, sondern auch noch in der über seine Heimat, indem sie ihn — der traditionell gewordenen Meinung entsprechend — einen Afrikaner sein lässt.

2) cf. Ernst p. 205, Anm. 2.

tigung unseres Resultates hinsichtlich der Heimat des — nun auch nicht mehr anonymen — Verfassers der Schrift de rebaptismate erhielten[1]).

XIX.

Zu Dionysios.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Unzweifelhaft hat sich Josef Stiglmayr S. J. durch seine von umfassender patristischer Belesenheit zeugende Untersuchung über „Das Eindringen der Dionysischen Schriften in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649"[2]) ein grosses Verdienst erworben. An der Hand der Überlieferung hat er uns bis in die Zeit geführt, wo jene Schriften allgemein als echte Werke des Apostelschülers Dionysios anerkannt sind. Als letzter Verfechter der Echtheitsfrage tritt

---

[1]) Ernst (p. 205, Anm. 2) hält die Lesart homo Romanus nicht für richtig, weil der Verfasser unseres Tractates ein Bischof sei und es in Rom nur einen Bischof gegeben habe. — Nachdem das römische Bürgerrecht allen Provinzialen verliehen war, muss allerdings in Romanus die Beziehung auf die Stadt Rom gefunden werden. Aber damit ist für unseren Fall nicht mehr gesagt, als dass Ursinus nach seiner Herkunft ein Römer gewesen sei. Dabei konnte er doch an einem anderen italischen Ort das Bischofsamt verwalten.

[2]) Im IV. Jahresber. des öffentl. Privatgymn. an der Stella matutina zu Feldkirch 1895, S. 64—90. Ich benutze diese Gelegenheit, einen Irrtum zu berichtigen. Mir wollte es bei der Abfassung meiner „Dionysischen Bedenken" (Theol. Stud. u. Krit. 1897, S. 386, Anm. 1) scheinen, als ob Stiglmayr Ryssel's Übersetzung der Briefe und Gedichte Georgs des Araberbischofs (Leipzig 1891) entgangen sei. Ich sehe sie jetzt aber a. a. O. S. 56, Anm. 2 erwähnt und S. 95 gebührend berücksichtigt.

uns der Presbyter des Klosters Raithu auf der Sinaihalbinsel, Theodoros, entgegen, von dessen Werke Photios im ersten Abschnitt seiner Bibliothek berichtet. Ich habe in diesem, der zugleich Verfasser einer von Nikolaos von Methone ausgeschriebenen Schrift *Περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως* und einer dem Patriarchen Johannes Bekkos (1275—1282) noch bekannten Schrift *Περὶ ἀπεριγράπτου* in zwei Büchern[1]) ist, einen unmittelbaren Zeitgenossen des Maximus Confessor sehen zu müssen geglaubt[2]), der mit letzterem die Begeisterung und Vorliebe für den grossen ägyptischen Mystiker Dionysios geteilt hat. Vielleicht gerade aus diesem Grunde hielt ich es für nicht unwahrscheinlich, dass Theodoros dem gleichfalls für Dionysios begeisterten Nikolaos von Methone in dem Grade als Schriftsteller zusagte, dass er dessen Werk „Über die göttliche Menschwerdung", ohne des ursprünglichen Verfassers Namen zu nennen, in echt byzantinischer Weise sich aneignete. Der in den früheren Jahrhunderten vereinzelt laut gewordene Widerspruch scheint in späterer byzantinischer Zeit völlig verstummt zu sein. Unter die Gegner des Theodoros schien mir[3]), mit anderen vor mir (Lequien, Possevinus, Tillemont, Dallaeus, Engelhardt), auch Photios gerechnet werden zu müssen. Dieser schliesst nämlich die Besprechung der vier von Theodoros bekämpften Einwände gegen die Echtheit in Cod. 1 (Bekker S. 2a, 13—15) also: *ταύτας οὖν τὰς τέσσαρας ἀπορίας διαλῦσαι ἐπαγωνισάμενος, βεβαιοῖ τό γε ἐπ' αὐτῷ γνησίαν εἶναι τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὴν βίβλον.* In diesen Worten deutet er unverkennbar die Thatsache an, dass Theodoros trotz seines nach Massgabe seiner Kräfte (*τό γε ἐπ*

1) Ehrhard in Krumbacher's Geschichte der Byzantinischen Litteratur², S. 64, 6 vgl. S. 96.

2) Vgl. meinen kurzen Aufsatz „Zu Photios' Biblioth. Cod. 1" in der Byz. Ztschr. V, S. 478—480.

3) „Zu Dionysios von Rhinokolura" in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXV, S. 416. 417.

αὐτῷ) heissen Bemühens (*διαλῦσαι ἐπαγωνισάμενος*) seinen Zweck, die Echtheit der Dionysischen Schriften, d. h. ihre Abfassung durch den Areopagiten Dionysios, des Paulus Zeitgenossen, zu erweisen, nicht erreicht hat. Aus diesem Grunde glaubte ich für das griechische Mittelalter schon Photios, der die Bedenken der Früheren, des Hypatios von Ephesus sowohl wie des Maximus Confessor u. a. gar wohl gekannt hat, als einen Gegner der Verfasserschaft des Areopagiten Dionysios in Anspruch nehmen zu dürfen. Stiglmayr (a. a. O. S. 72, Anm. 1) hat in diesem Punkte Bedenken erhoben. Jedenfalls darf aus dem von ihm angeführten Umstande, dass Photios an derselben Stelle (S. 2a, 1, 6) Dionysios den „grossen" (*μέγας*) nennt, kaum das Gegenteil der eben gekennzeichneten Ansicht geschlossen werden. Ein grosser Kirchenlehrer war Dionysios in jedem Falle allen kirchlichen Schriftstellern des griechischen Mittelalters, mochten sie ihn für einen Zeitgenossen der Apostel und Schüler des Paulus halten oder nicht. Stiglmayr aber beruft sich weiter auf Cod. 222 (ich führe, statt der bei uns kaum üblichen Migne'schen, die Bekker'sche Photios-Ausgabe an, S. 189b, 32): *καὶ ὁ γνήσιος δὲ τούτου* (d. h. *Παύλου*) *μαθητής, ὁ σοφὸς Διονύσιος* und auf Cod. 231 (S. 287a, 6ff.): *Διονύσιος ὁ πολὺς μὲν τὴν γλῶσσαν, πλείων δὲ τὴν θεωρίαν, ὁ μαθητὴς Παύλου καὶ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς καὶ τῶν Ἀθηναίων ἐπίσκοπος* — wie mir scheint mit Unrecht. In beiden Fällen haben wir die wörtlichen oder an den Wortlaut seiner Vorlage sich eng anschliessenden Auszüge des Photios vor uns, dort aus der *Οἰκονομικὴ πραγματεία* des der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts angehörigen Zeitgenossen und Gegners des Severus von Antiochia, des Jobios Monachos, an zweiter Stelle aus Sophronios', des Patriarchen von Jerusalem (634—638) *Ἐπιστολὴ συνοδική*. Gerade hier sehen wir in den rednerisch zierlich und prunkvoll gestalteten näheren Kennzeichnungen der mit Beweisstellen in dem Briefe vertretenen Väter die ureigensten Zuthaten des Rhetorikers Sophronios. In beiden Fällen sind wir nicht berechtigt, jene

schmückenden Beiwörter als Sprachgut des Photios in Anspruch zu nehmen und aus ihnen einen Schluss auf seine Ansicht über die Verfasserfrage der Dionysischen Schriften zu machen. Über diese, meine ich, hat er seine Meinung in Cod. 1 mit genügender Deutlichkeit geäussert.

In byzantinischer Zeit dürfte er vielleicht der einzige gewesen sein, der zur Abgabe eines selbständigen Urteils befähigt war. In der langen, langen Reihe byzantinischer Theologen, die der Schriften des Dionysios sich bedienten, sind etwaige zweifelnde Regungen grübelnden Verstandes gegen die liebevolle Bewunderung vor dem tiefsinnigen Inhalt jener dermassen in den Hintergrund getreten, dass davon eigentlich gar nicht mehr geredet werden kann. Stiglmayr's Arbeit über den von ihm innegehaltenen Zeitpunkt hinaus durch das ganze byzantinische Mittelalter fortzusetzen, würde eine riesige Arbeit erfordern. Vor der Hand dürfte es das Beste sein, bei jeder Einzeluntersuchung auch den Dionysischen Spuren nachzugehen und so allmählich durch die gemeinsame Arbeit vieler zu einer umfassenderen Einsicht in das geistige Abhängigkeitsverhältnis der byzantinischen Theologen von Dionysios zu gelangen.

Ich selbst habe gelegentlich bei Markos Eugenikos und Nikolaos von Methone[1]), bei dem jedoch von der ihm nicht zugehörigen Proklos-Widerlegung aus ihren zahlreichen Anführungen des Dionysios nicht mehr geredet werden darf[2]), auf den geistigen Zusammenhang der Gedanken dieser Theologen mit Dionysios aufmerksam gemacht. Es mögen an dieser Stelle nunmehr zwei auf Dionysios bezügliche Bemerkungen zweier Byzantiner folgen, die anders geartet als die eben genannten, aber jede in ihrer Art lehrreich sind.

Gennadios kommt in seinem von A. Jahn zum ersten Male herausgegebenen, um 1464 verfassten „Dialogus

---

[1]) Vgl. „Nikolaos von Methone“ in der Byz. Ztschr. I, S. 468—472.

[2]) Vgl. meine Abhandlung „Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos“ in der Byz. Ztschr. VI, S. 55—91, besonders S. 85 ff.

Christiani cum Iudaeo" (Leipzig 1893) auf beachtenswerte und bedeutungsvolle Himmelserscheinungen zu sprechen. Er erwähnt die zur Zeit Constantins in Hellas und Rom beobachtete Erscheinung (S. 35/36) und sodann die bei der Kreuzigung Jesu eingetretene. Von dieser teilt er genaue Einzelheiten mit, die zwar nicht aus der h. Schrift stammen, die dergleichen nicht bietet, wohl aber zeigen, dass sie nur eine, auch im Ausdruck sich unmittelbar bemerkbar machende Ausführung des von Dionysios im Briefe am Polykarpos (VII, 2) erwähnten, einst mit seinem früheren Freunde Apollophanes zu Heliopolis erlebten Gestirnwunders sind[1]). Dieses nötigte, sagt Gennadios (S. 36, 10. 11), die griechischen Weisen zu dem Geständnis, dass ein Wechsel und Umschwung in den göttlichen Dingen damit angedeutet werde (*ἀμοιβὴν θείων πραγμάτων τῇ τοιαύτῃ καινοτομίᾳ σημαίνεσθαι*), offenbar eine Umschreibung des von Dionysios in demselben Briefe (VII, 3) Berichteten, wonach Apollophanes, das Geschehene, von beiden Beobachtete deutend, zu diesem sagte: „Dies, o herrlicher Dionysios, sind Veränderungen göttlicher Dinge." Darauf fährt er fort: *Ὅθεν ἐν τῇ περιόδῳ τῶν ἀποστόλων ἔνιοι μὲν ἔτι ζῶντες ἐν Ἑλλάδι τῶν ἐπιστησάντων τότε τῷ τεραστίῳ καὶ τὰ ἐν Ἰερουσαλὴμ μεμαθηκότες, τά τε ἄλλα καὶ τὰ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ πάθους παραδοξοποιηθέντα, μετὰ τοῦ καὶ τὴν τῶν ἀποστόλων θεολογίαν περὶ τῆς ἐν τῇ θεότητι τῶν ἰδιοτήτων τριάδος σοφωτάτην αὐτοῖς καὶ ἔνθεον πάνυ δόξαι καὶ πᾶσι λόγοις συμβαίνουσαν, ἣν Ἰουδαῖοι τοῦ τε Δαυὶδ καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν ἐναργέστατα ὑποτυπούντων αὐτοῖς οὔπω βούλονται συνιδεῖν, ζῶντες τοίνυν τῶν ἑωρακότων ἐκεῖνά τινες τὴν πίστιν τοῦ Ἰησοῦ καὶ τὸ τῆς πίστεως ἐδέξαντο σύνθημα βαπτισθέντες, σοφώτατοι τῶν ἐν Ἑλλάδι ὄντες, οἳ καὶ συγγράμμασιν αὐτῶν διασπαρεῖσιν ἐν κόσμῳ ταῦτα τε δηλοῦσι καὶ τὴν ἀληθῆ πίστιν, ὥσπερ δεσπότιν δούλῃ καὶ ὑπηρέτιδι, τῇ ἀνθρω-*

---

[1]) Vgl. F. Hipler, Dionysius der Areopagite (Regensburg 1861), S. 86 ff.

πίνῃ βεβαιοῦσι σοφίᾳ πάνυ καλῶς καὶ ἀντιῤῥήτως (leg. *ἀναντιῤῥήτως*)· *Ἱερόθεος οὗτοι καὶ Διονύσιος, οἱ τῶν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ συμβούλων καὶ δικαστῶν τοῦ δήμου τῶν σοφωτάτων ἐν Ἕλλησι Ἀθηναίων ἀρετῇ καὶ σοφίᾳ προέχοντες, καὶ μετ' αὐτοὺς ἄλλοι· οἱ δὲ ταῖς τούτων διδασκαλίαις καὶ ταῖς ἄλλων τῶν προαποτεθνηκότων ὑποτυπώσεσιν πρὸς τὴν ἀληθῆ μετήχθησαν πίστιν.* Die Worte überschreiten die herkömmliche Überlieferung in mehrfacher Weise. Einmal war danach nicht bloss Dionysios Beisitzer und Richter des Areopag in Athen, sondern auch Hierotheos, den Dionysios als seinen Lehrer verehrt. Sodann gesellt Gennadios den bekannten Schriften des Dionysios auch die des Hierotheos zu und lässt diese gleich jenen über die Welt verbreitet sein, während weder zu Gennadios', noch in viel früherer Zeit des Hierotheos, von Dionysios erwähnte Schriften mehr bekannt waren. Beide erscheinen endlich als die weisesten Männer Griechenlands, eine Übertreibung, die nur aus der hohen Verehrung erklärt werden kann, welche die Schriften des Dionysios seit Alters in der griechischen Kirche genossen.

In noch anderer Hinsicht lehrreich ist eine Stelle des Bessarion. Ich berief mich in meinen „Dionysischen Bedenken“ (a. a. O. S. 391, Anm. 3) auf A. Jahn's „Basilius Magnus plotinizans“ (Supplementum editionis Plotini Creuzerianae, Basilii M. Garnerianae. Bernae MDCCCXXXVIII), dem ich S. 45 die Beobachtung entnahm, dass schon Bessarion und Pansa die Abhängigkeit des Dionysios von Platon behauptet hätten. Pansa (De consensu ethnicae et christianae philosophiae. Marburg 1605, p. 334) kommt als selbständiger Platon- und Dionysiosforscher hier schwerlich in Betracht, umsomehr Bessarion in seiner Schrift „Contra calumn. Platonis libri IV“, die nur in lateinischer Übersetzung aus einer Aldinischen Ausgabe vom Jahre 1516 bisher bekannt war. Meines Wissens, bemerkte ich, sei die griechische, u. a. im Cod. Monac. 80 überlieferte Urschrift noch nicht veröffentlicht. Das war ein Irrtum, aber nur ein teilweiser. Die auf jene Frage bezügliche Stelle des Bessarion war aus

Cod. Monac. 80 schon von A. Jahn (a. a. O. S. 82 ff.) 1893 zugänglich gemacht, ist aber bisher wohl kaum beachtet worden. Der Cod. Monac. 80 enthält fol. 1—163: *Βησσαρίωνος καρδηνάλεως καὶ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐλέγχων τῶν κατὰ Πλάτωνος βλασφημιῶν βίβλ.* Warum, so kann man mit Recht fragen, wird dies, nach den von Jahn gegebenen Auszügen zu urteilen, vortrefflich geschriebene Werk des begeisterten Platonikers der Forschung nicht endlich einmal in seiner Urschrift zugänglich gemacht? Die von Jahn mitgeteilte Stelle ist eine sehr wichtige. Sie bezieht sich auf Sokrates', der Diotima in den Mund gelegte Erörterungen über die Liebe in Platon's Symposion, und zwar auf deren Schluss. Mit Bezug hierauf führt nämlich Bessarion aus (fol. 108 v. = In Cal. Plat. IV, 2 f. 68 v.): *Τοιαῦτα, ὦ ἄνδρες ἀκροαταί, τὰ Σωκράτους καὶ Πλάτωνος ἐρωτικά, τοιοῦτον ἐραστὴν καὶ ἐρώμενον σέβονται, τοῦτον τιμῶσι, τοῦτον ἐπιτηδεύειν τοὺς εὖ βιώσεσθαι μέλλοντας παρακελεύονται, εἰς οὐρανὸν ἐκ τῶν ἐπιγείων καὶ ὁρωμένων δὴ τούτων ἀναχθῆναι εἰς τὸ νοητὸν καὶ ὄντως καλὸν ἀνατετάσθαι καὶ τῇ ἐκείνου θεωρίᾳ ἐνασχολεῖσθαι, τῆς ἐσχάτης εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος ἐπιτυχόντας. — θεοπρεπῶς γάρ φησιν ὁ Διονύσιος ὁ μέγας· τοῦ ὄντως ἔρωτος οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ὑμνουμένου, τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὰ ἑνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας οἰκειῶσαι ἑαυτοῖς, ἐπὶ τὸν μεριστὸν καὶ σωματοπρεπῆ καὶ διῃρημένον ἐξωλίσθησαν, ὃς οὐκ ἔστιν ἀληθὴς ἔρως, ἀλλ' εἴδωλον, ἢ μᾶλλον ἔκπτωσις τοῦ ὄντως ἔρωτος. ὃν δηλονότι ὁ κατήγορος* (i. e. Georgius Trapezuntius), *ὡς καὶ αὐτὸς εἷς τῶν τοῦ πλήθους ὢν καὶ οὐδαμοῦ τοῦ ἑνιαίου τοῦ θείου καὶ ἑνὸς ἔρωτος ἐκείνου χωρητικός, τοῖς ἀνδράσι προσφέρει, ὡς δὴ κατ' αὐτὸν καὶ ὁμοίοις αὐτῷ οὖσιν. τοῦτο δὲ πάμπολυ διαφέρει. οὕτω γὰρ θεῖοι καὶ σεβάσμιοι εἰσὶ δὴ καὶ δοκοῦσι πᾶσι σοφοῖς οἱ περὶ ἔρωτος Σωκράτους καὶ Πλάτωνος λόγοι, ὡς καὶ τὸν θεῖον καὶ ἱερὸν Διονύσιον τὸν Ἱεροθέου τοῦ μεγάλου μαθητήν, τοῦ Παύλου τοῦ μετὰ Πέτρον κορυφαίου τῶν ἀποστόλων φοιτητήν, τὸν*

τῆς θεολογίας ἡμῖν πρῶτον γενόμενον καθηγητήν, μὴ ἐπαισχυνθῆναι αὐταῖς λέξεσιν, αὐτοῖς ῥήμασιν, ὡς ἐνταῦθα ἡμεῖς ἐξεθήκαμεν, ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ θείων ὀνομάτων ᾗ καὶ πρότερον εἴρηται κεφαλαίῳ περὶ τούτου μεγαληγορῆσαι. ἀναγνώτω πᾶν ἐκεῖνο μακρότατον ὂν τὸ κεφάλαιον ὁ βουλόμενος, καὶ εὑρήσει πολλὰ μὲν ἔνθεα καὶ θεῖα νοήματα περὶ ἔρωτος ἐκεῖ ἐγκείμενα, πολλὰ δὲ εἰς ὕμνον αὐτοῦ εἰρημένα, πάντα δὲ ἐκ τῶν τοῦ Πλάτωνος οὐ διανοίᾳ μόνον, ἀλλὰ καὶ λέξεσι ταῖς αὐταῖς εἰλημμένα. Marsilius Ficinus, dessen höchst wertvolle Erklärung der Schriften des Dionysios „Von der mystischen Theologie“ und „Von den göttlichen Namen“ A. Jahn in seiner Schrift „Dionysiaca“ (Sprachliche und sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, Altona und Leipzig 1889) wegen der von ihm bekundeten tiefen Kenntnis der vielfachen sachlichen Beziehungen des Dionysios zu Platon gewissenhaft benutzt hat, sagt vom „Convivium Platonis“, mit besonderer Beziehung auf Dionysios (Abschnitt 359c Τοῦτο τὸ ἀγαθὸν ὑμνεῖται ... 360b ἑνοειδῶς κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν): „Quem sane librum placuisse Dionysio propterea coniectamus, quod Platonica verba in hoc praecipue capite libenter imitatur et comprobat“ (Jahn, S. 61). Wenn Bessarion und nach ihm, vielleicht nur von ihm abhängig, Pansa diese Übereinstimmung hervorhoben, so geschah das „in dem beschränkten Sinne einer Apologie Plato's“. Uns ist jene Beobachtung weit wichtiger für die Quellenfrage. Schon Creuzer hat, wie Jahn anmerkt (S. 62), zu Plotin. De pulcr. p. 223 und 320 die Stelle des Dionysios 360a Καλὸν δὲ — οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον u. s. w. (s. im Folgenden) als aus Platon's Symp 211a entlehnt bezeichnet. Aber erst Jahn gab (Bas. M. plot. S. 45) einen genaueren Nachweis. Freilich lief ihm dort das Versehen unter, dass er das Bezügliche aus Dionysios der Paraphrase des Pachymeres entnahm, statt jenem selbst, was, bei der grossen Seltenheit seiner Schrift „Basilius Magnus plotinizans“ vom Jahre 1838 bisher kaum bemerkt zu sein scheint. Der etwas unübersichtlichen,

in den „Dionysiaca“ S. 61 nunmehr aus Dionysios selbst gegebenen Nachweisung, welche die Einzelheiten nacheinander bringt, dürfte eine Nebeneinanderstellung der entscheidenden Stellen vorzuziehen sein.

Platon. Sympos. p. 211.

πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ᾽ αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μέν, τότε δ᾽ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ᾽ ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισι μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. οὐδ᾽ αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μεθ᾽ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

Dionys. De div. nom. IV, 7. 360.

καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ ἀεὶ ὄν, κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλόν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, οὐδὲ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ αἰσχρόν, οὔτε ἔνθα μέν, ἔνθα δὲ οὔ, ὥς τισι μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ οὐ καλόν· ἀλλ᾽ ὡς αὐτὸ καθ᾽ ἑαυτὸ μεθ᾽ ἑαυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλὸν καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον. τῇ γὰρ ἁπλῇ καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν ἑνοειδῶς κατ᾽ αἰτίαν προϋφέστηκεν.

Ich bin überzeugt, dass ähnliche Stellen, die Dionysios unmittelbar von Platon abhängig zeigen, sich noch viele nachweisen lassen. Wir stehen aber noch in den Anfängen derartiger Untersuchungen, mögen jüngere Philologen sich derselben liebevoll annehmen. Nach meiner Überzeugung wird ein tieferes Eindringen in die dem Dionysios und Proklos gemeinsamen philosophischen Quellen je länger je mehr das von mir in anderem Zusammenhange gefundene Ergebnis befestigen und bestätigen, dass — nicht Dionysios den Proklos

benutzt, sondern dass — Proklos, wie gelehrte Byzantiner bereits früher für höchst wahrscheinlich hielten, es nicht verschmäht hat, aus den christlich-platonischen Schriften des Dionysios zu schöpfen.

Anzeigen.

F. P. Badham, S. Mark's Indebtedness to S. Matthew. London 1897. 8. XXVIII and 131 pp.

Die von J. J. Griesbach eingeführte Hintansetzung des Evangelisten Marcus hinter die Evangelisten Matthäus und Lucas hat, obwohl sie im christlichen Altertum nur eine einzige Stimme für sich hatte, bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts geradezu geherrscht. Aber F. C. Baur führte (seit 1846) die unmittelbare Folge des Lucas, dessen Paulinismus schon die alte Kirche überliefert hatte, auf den auch nach alter Überlieferung für Judenchristen schreibenden Matthäus als einen Gegensatz des Paulinismus gegen das Judenchristentum aus, welchen der neutralisirende Marcus abgestumpft habe. Da erfolgte in der deutschen Theologie ein Umschlag. Nach dem Zeugnisse des Papias von Hierapolis, wie er es nach Schleiermacher's Vorgang verstand, hatte 1838 Chn. Herm. Weisse in dem Marcus-Evangelium die Quelle der Erzählung für die kanonischen Evangelien des Matthäus und des Lucas, wie in einer vermeintlichen Spruchsammlung des Matthäus die Quelle für den Reden-Inhalt der beiden anderen synoptischen Evangelien gefunden, also die synoptische Zweiquellen-Theorie aufgebracht, aber um so weniger Glauben gefunden, da in demselben Jahre 1838 mit dem Urevangelisten Marcus, dessen planvolle Reflexion zuerst durch Lucas gestört, dann vollends durch Matthäus als Nachfolger des Marcus und des Lucas verdorben sei, G. Wilke die Keinequellen-Theorie eingeführt, die Herleitung der evangelischen Geschichte aus Erdichtung eingeleitet hatte. In der Angst vor Baur's Tendenzkritik übersah man in Deutschland die radicale Marcus-Hypothese und fiel grossenteils Heinrich Ewald zu, welcher seit 1850 Weisse's Zweiquellen-Theorie fortbildete und deren Unvermögen, die bei Marcus fehlenden Erzählungen

des ersten und des dritten Evangelisten zu erklären, durch Erfindung eines reicheren Ur-Marcus abzuhelfen versuchte. Ohne solche Not-Hypothese vertrat A. Ritschl (seit 1851) die Marcus-Hypothese durch das gerade Gegenteil von Baur's Ansicht über die synoptischen Evangelien. Der farblose Marcus sollte dem judenchristlich gefärbten Matthäus- und dem paulinisch gefärbten Lucas-Evangelium (welches Ritschl 1874 gar vorübergehend für petrinisch erklärte) nicht etwa nachgefolgt, sondern vorangegangen sein. Eine Ansicht, welche um so mehr als reine Construction erscheinen musste, da Marcus als der erste Evangelist der altkirchlichen Überlieferung völlig fremd ist.

Heinrich Holtzmann, welcher (seit 1863) von Weisse's Zweiquellen-Theorie ausgegangen ist und auch Ewald's Urmarcus angenommen, aber denselben doch schliesslich ziemlich ausser Thätigkeit gesetzt und durch Anerkennung der Bekanntschaft unseres dritten Evangelisten mit unserem ersten die Zweiquellen-Theorie hinsichtlich einer besonderen Spruchsammlung gefährdet hat, leitet in seinem anziehenden Aufsatze über Baur und die neutestamentliche Kritik der Gegenwart (Protest. Monatshefte, herausg. von J. Websky, 1897, Heft 6, S. 225 f.) das Emporgekommensein der Marcus-Hypothese unter uns ab von einer Auseinandersetzung zwischen Baur und Ritschl. Von solcher Auseinandersetzung kann bei mir nicht die Rede sein, der ich, wenn auch von J. Belser (Th. Quartalschrift 1897. II, S. 340), nebst Vollmar (sic!) zu den extremen Anhängern der Tübinger Schule gerechnet, schon 1850 in einer eigenen Schrift die reine Tendenzkritik ermässigt und die allzu späte Ansetzung der Evangelien berichtigt habe, indem ich zu der vor Griesbach herrschenden Reihenfolge: Matthaeus, Marcus, Lucas zurückkehrte. So hat auch der Verfasser der zu besprechenden Schrift, welche er als alter Schüler mir gewidmet hat, meine Evangelien-Ansicht aufgefasst. Dieselbe Reihenfolge der Evangelien hat in England auch Samuel Davidson seit 1882 behauptet, wie ihr unter uns seit 1883 der unvergessliche Carl Holsten beigetreten ist. Aber auch in England ist die Marcus-Hypothese emporgekommen, und zwar mit einem kürzeren Ur-Marcus, welchen auch in Deutschland Manche angenommen haben, da das Marcus-Evangelium, verglichen mit dem Matthäus-Evangelium, doch gar zu offenbar vielfach als weniger ursprünglich erscheint. So hat in England W. Sanday einen Proto-Marcus, ursprünglicher als unser Matthäus, und einen weniger ursprünglichen Deutero-Marcus unterschieden. Eben dieser Ansicht stellt Badham mit Gründlichkeit und Sorgfalt die durch-

gängige Abhängigkeit des Marcus von Matthäus entgegen. Dass unser Lucas-Evangelium nicht etwa blos von einem Proto-Marcus abhängig sei, wird vorweg ausgeführt in der Einleitung (p. XV bis XXVIII).

Die Nachweisung der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus verläuft in 16 Capiteln. Cap. I (p. 1—7) legt den unjüdischen Charakter des Marcus dar, welcher judaistische Stellen, wie Mt. 5, 17—20. 10, 5. 6. 19, 28, nicht blos nicht bietet, sondern auch sichtlich vermeidet, wie Mt. 15, 24 f., in der Erzählung von der Syrophönikerin Mc. 7, 24—31. Wie der Vorgang des Marcus vor Matthäus hier aufrecht erhalten werden kann, lehrt, um nur einen der besonnensten Verfechter der Marcus-Hypothese zu nennen, H. Holtzmann. Die ganze Abweichung des Matthäus von Marcus soll beruhen „auf der nachträglich sich einstellenden Reflexion, dass Jesus wegen 10, 5 das heidnische Land gar nicht betreten haben könne". Und doch lesen wir Mt. 15, 21 ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. Welcher Unbefangene kann in dem ersten Bescheide Jesu Mc. 7, 27 (Ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα· οὐ γάρ ἐστι καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν) das Missverhältnis eines Aufschubs für die Heiden und ihrer runden Abweisung verkennen, was sich daraus erklärt, dass Marcus, wie er die Erklärung Jesu, nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt zu sein (Mt. 15, 24), weglässt, so den entsprechenden Grundsatz, es sei nicht schön, das Brod der Kinder (oder Israeliten) den Hündlein (oder Heiden) vorzuwerfen (Mt. 15, 26), in seiner Weise (vgl. Mc. 6, 8. 9. 10, 24) mildert durch Voranstellung der Erklärung, zuerst seien die Israeliten zu befriedigen (dann komme auch an Heiden die Reihe)? Freilich eine Entkräftung des Eindrucks, welchen der Glaube der Heidin auf Jesum macht.

Cap. II (p. 8—11) behauptet mit allem Rechte die spätere Eschatologie des Marcus, welcher einen Ausspruch, wie Mt. 10, 23, gar nicht bietet und das εὐθέως Mt. 24, 29 bezeichnend umsetzt in ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (13, 24).

Cap. III, p. 12—37 behandelt ausführlich „Glosses and inflation". Die Aufzählung ist überreichlich und enthält so schlagende Beweisstellen, wie Mc. 6, 8. 9, wo den Zwölf, zur Milderung von Mt. 10, 10, ein Reisestab und Sandalen erlaubt werden, auch Mc. 10, 12, wo der bei Israeliten unmögliche Fall, dass das Weib die Ehe aufhebt, zur Sprache kommt. Aber zu vermissen sind doch auch manche Beweisstellen. Ich nenne nur Mc. 2, 10. 11, wo die Unterbrechung der oratio directa Mt. 9, 6

durch τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ beibehalten (λέγει τῷ παραλυτικῷ), aber mit der Nachbesserung Σοὶ λέγω versehen wird; 7, 19 den völlig misslungenen Zusatz καθαρίζων (—ίζον) πάντα τὰ βρώματα, welches Epitheton ornans des Abtritts Mt. 15, 17 noch fehlt; Mc. 11, 13 den ebenso unpassenden Zusatz οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων zu Mt. 21, 19, welcher Jesu Verfluchung des Feigenbaumes unbegreiflich macht u. dgl. mehr.

Cap. IV (p. 38—50) bespricht „the picturesque details", auf welche die Verfechter der Marcus-Hypothese besonderes Gewicht zu legen pflegen. Es ist nicht schwer, die Ausmalung des pediseqnus Matthaei zu erkennen, so gewiss derselbe auch Züge von geschichtlichem Werte hinzugefügt hat.

Auf Cap. V (p. 51—58) S. Matthew twice corrected in S. Mark folgt Cap. VI (p. 59—63) die Einschärfung der Geheimhaltung, welche Mc. 5, 43 so unpassend wie nur möglich ist und sich leicht erklärt als Übertragung von Mt. 9, 30. Cap. VII (p. 64—69) Abruptness of S. Mark. Cap. VIII (p. 70—74) Auslassung von dem Petrus, welcher doch sonst hervorgehoben wird, nicht günstigen Vorfällen. Cap. IX (p. 75—80) unverkennbares Flickwerk in Mc. 3, 7—20. Cap. X (p. 81—86) die Aussendung und Bevollmächtigung der Apostel. Cap. XI (p. 87—92) Doublets and incongruities in S. Mark, wo der Dualismus in den Bestandteilen des Matthäus-Evangeliums und die (von B. Weiss gut begründete) Einheitlichkeit des Marcus-Evangeliums richtig bemerkt wird. Cap. XII (p. 93—97) Auslassung von Gleichnissen des Matthäus bei Marcus.

Cap. XIII (p. 98—106) behauptet Spuren von Matth. C. I. II auch bei Marcus. Bekanntlich berufen sich die meisten Verfechter der Marcus-Hypothese zuversichtlich auf das Fehlen der Geburt Jesu aus der Jungfrau bei Marcus. Badham findet aber mit Recht schon in der Überschrift Mc. 1, 1 Ἀρχὴ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ (wo lediglich א das υἱοῦ θεοῦ auslässt) eine unverkennbare Beziehung auf die Überschrift Mt. 1, 1 Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. Die Geburt Jesu wollte Marcus nicht erzählen, wie er denn vollends Jesum als Sohn David's dem Blinden bei Jericho 10, 47. 48 überlässt. Dass er aber die vaterlose Erzeugung Jesu wohl kannte, lehrt seine Fassung der Worte der Nazaretaner 6, 3 οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας κτλ.; Im Morgenlande wird der Sohn doch stets nach dem Vater, mag er leben oder gestorben sein, genannt, niemals nach der Mutter. Mag Badham nun auch (p. 129) „den Zimmermann" ursprünglich finden, so wird er es doch nicht verkennen und

hätte es wohl hervorheben sollen, dass „der Sohn der Maria" im Munde der Nazaretaner die Fassung bei Matthäus 13, 55 (οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ κτλ.) vermeiden soll.

Cap. XIV (p. 107—112) behandelt die Wächter am Grabe, deren Fehlen bei Marcus den Vorgang vor Matthäus nicht entfernt beweist.

Cap. XV (p. 113—119) führt allgemeiner aus, dass Plan und Stil des Marcus sich nur auf Grund des Matthäus verstehen lassen. Cap. XVI (p. 120—127) bespricht das Zeugnis des Papias, welcher nur gerade für die Hintansetzung der Marcus-Schrift hinter die Matthäus-Schrift hätte angezogen werden sollen.

Der Schluss Cap. XVI (p. 128—131) räumt m. E. der Marcus-Hypothese noch zu viel ein. Zu den wenigen ursprünglicheren Stellen bei Marcus wird selbst Mc. 9, 49. 50, offenbar eine Milderung und innerliche Wendung von Mt. 18, 8. 9 nebst 10, 15. 11, 25 gerechnet. Wenn Badham aber schliesst: „Requiescat ur-Marcus", so stimme ich bei, trage jedoch keinen Trauerflor.

A. H.

Bernhard Weiss, Der Codex D in der Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchung. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur. Archiv für die von der Kirchenväter-Commission der kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. Neue Folge. Zweiter Band, Heft 1, der ganzen Folge XVII, 1]. Leipzig 1897. 8. II und 112 S.

In seiner lehrreichen Ausgabe der Apostelgeschichte (1893) hatte B. Weiss den eigentümlichen Text dieses Buches in zwei Handschriften des 6. Jahrhunderts, dem cod. D (Cantabrigiensis) und E (Laudianus) von vornherein beseitigt: „Es ist bekannt, wie unendlich willkürlich D den Text umgestaltet." Von seinen 1600 Varianten sollten etwa 1240, in E von 440 Varianten etwa 240 „ganz willkürliche Umgestaltungen" sein (S. 2). Gerade in dem eigentümlichen Texte von D hat nun aber Friedrich Blass (Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter), 1895) eine eigene, auch durch andere alte Zeugen bestätigte Textgestalt gefunden, welche er sogar für die ursprüngliche Schrift des Lucas, für die Kladde (β) im Unterschiede von

seiner an Theophilus geschickten Reinschrift (α) erklärte. Den β-Text hat er dann (1896) als „formam quae videtur Romanam“ herausgegeben, freilich nicht mit gehöriger Sonderung des D-Textes von Abarten namentlich in lateinischen Zeugen, überhaupt mit willkürlicher Zurechtmachung (vgl. diese Zeitschrift 1896. IV, S. 625 f.). Dass der D-Text nicht meist eine „ganz willkürliche Umgestaltung“ sei, vielmehr zumal wenn er durch andere alte Zeugen, namentlich die versio syriaca Philoxeniana mit den Bezeichnungen und Bemerkungen des Thomas von Heraklea, bestätigt wird, ein alter Text ist, ja hinsichtlich der Ursprünglichkeit mindestens sehr in Frage kommt gegenüber dem herkömmlichen, namentlich durch cod. B (Vatic.) vertretenen Texte, habe ich in der quellenkritischen Untersuchung über die Apostelgeschichte (in dieser Zeitschrift 1895. 1896) mehr und mehr anerkannt.

Den Erfolg hat Blass auf alle Fälle gehabt, dass B. Weiss in der gegenwärtigen Schrift (S. 17) seine frühere Ansicht für unhaltbar erklärt und die Herkunft der weitaus meisten Eigentümlichkeiten des cod. D aus einem älteren Texte zugiebt. Nur so weit sucht der unermüdliche Forscher seine frühere Ansicht aufrecht zu erhalten, dass der D-Text dem der älteren Majusceln (obenan B) nicht vorzuziehen sei. Die in D und seinen Mitzeugen vorliegende Textgestalt sei nicht aus der Eigenmächtigkeit des Schreibers hervorgegangen, sondern ein Stück weitgehender Emendation, welche auch in der von Thomas Heracleensis herausgegebenen Philoxeniana, teilweise auch in E und sonst vorliege. Dieser Text sei wohl älter als die Kanonisirung der Apostelgeschichte (S. 105), aber jünger als der in den übrigen Majusceln bewahrte.

B. Weiss beginnt mit den Incorrectheiten der Abschreiber in D (S. 5—17), welche in der Hauptsache niemand bestreitet. Dann geht er ein auf die gewöhnlichen Textverderbnisse in D: Wortvertauschungen, Umstellungen, Auslassungen und Zusätze (S. 17—52), welche grossenteils gar nicht bestritten werden (S. 17—52). Hauptsächlich kommt es an auf „die charakteristischen Umgestaltungen des Textes in D“ (S. 52—107). Das Ergebnis ist, „dass ihre Entstehung nicht nur durch die einfachsten Motive sich erklären lässt“, sondern dass der Bearbeiter oder Emendator sich vielfach durch den in unseren ältesten Majusceln vorliegenden Text gebunden fühlt, dass seine Änderungen und Zusätze sich vielfach in Widerspruch setzen mit Wortlaut oder Tendenz des mit ihnen übereinstimmenden Textes. Gleichwohl machen den Schluss „die sachlichen Änderungen und

Zusätze in D" (S. 107—112), unter welchen auch B. Weiss Ursprüngliches findet (wie Apg. 20, 15) oder bei einem 'Non liquet' stehen bleibt (Apg. 11, 28. 12, 10. 19).

Leider hat B. Weiss nicht den ganzen Dissensus von dem herkömmlichen Texte dargelegt. Der griechische D-Text weicht ja mitunter auch von dem lateinischen d-Texte ab, welchen J. Rendel Harris (Texts and studies Vol. II, 1, Cambr. 1893) für ursprünglicher erklärt hat. Wie kann man nur über D sicher sein, wenn man nicht zuvor sein Verhältnis zu d festgestellt hat? B. Weiss geht auf die von R. Harris angeregte Frage nicht näher ein, sondern bemerkt nur (S. 13, Anm. 2): „Wo sich seine Annahmen bewähren, sind sie nur ein Beweis dafür, durch wie mannigfache Einflüsse der Text von D bereits entstellt ist, und wie vorsichtig man darum sein muss, wenn man die ursprüngliche Grundlage desselben reconstruiren will." Zu der nötigen Vorsicht gehört es doch auch, das was D mit d gemeinsam hat, und was er von d abweichend bietet, festzustellen. Nicht weniger unerlässlich ist es, das Verhältnis von D (d) zu den beiden syrischen Übersetzungen festzustellen, namentlich zu der Philoxeniana (von 508), welche doch nicht schon von D abhängig sein kann, und zu den peinlich genauen Bezeichnungen des in ihr zu Tilgenden (durch Obelos) oder in sie Aufzunehmenden (durch Asterisken) wie der abweichenden Lesarten (am Rande), welche Thomas von Heraklea um 600 vollzogen hat. Die Genauigkeit des Thomas, welcher selbst den Unterschied von *τοῦ* und *ὁ τοῦ*, *καὶ* und *δὲ* u. dgl. bemerkt, wird schwerlich umgestossen durch die Anmerkung (S. 57) zu Apg. II, 37: „Bemerke, wie der Glossator der Philox. wohl das *πάντες οἱ συνελθόντες*, aber nicht das notwendig damit zusammenhängende *καί τινες ἐξ αὐτῶν* berücksichtigt hat, obwohl er das *ὑποδείξατε ἡμῖν* aufnimmt, also in seinen Correcturen nach dem D zugrunde liegenden Text ganz unverlasssam ist." Man denke, Text. rec.: *ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν εἶπόν τε* (*εἰπόντες* ℵ) *πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους Τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί;* Genau so Phil. (höchstens *τῇ καρδίᾳ*). Dagegen Dd: *τότε πάντες οἱ συνελθόντες καὶ ἀκούσαντες κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ, καί τινες ἐξ αὐτῶν εἶπαν πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς ἀποστόλους Τί οὖν ποιήσομεν, ἄνδρες ἀδελφοί; ὑποδείξατε ἡμῖν.* Mit Rücksicht auf solchen Text bemerkt Thomas am Rande: Tunc omnes qui congregati erant et (audierant conpuncti sunt corde dicentes ad Petrum et reliquos apostolos: Quid faciemus, viri fratres?) monstrate nobis. Muss er in diesem Texte auch *τινὲς*

ἐξ αὐτῶν gefunden haben? Soll der β-Text, um ihn so zu nennen, nicht einmal verschiedene Lesarten gehabt haben? In demjenigen, welchen Thomas verglich, kann recht gut εἰπόντες (καὶ εἶπον E) gestanden und λοιποὺς nicht gefehlt haben. Notwendig hängt τινὲς ἐξ αὐτῶν nicht zusammen mit πάντες οἱ συνελθόντες. B. Weiss bemerkt aber selbst (S. 4), „dass doch auch die Übersetzungen ihre Geschichte gehabt haben, dass sie vielfach emendirt worden sind". Nach seinen Beobachtungen zeigen der Palimpsest von Fleury (fl.) aus dem 7. Jahrhundert, der Gigas librorum aus dem 13. Jahrhundert, besonders die Philoxeniana, „deren Randbemerkungen doch aber auch erst ein Jahrhundert nach dem cod. D gemacht sind [nein, um 600, wogegen cod. D nicht schon um 500 geschrieben zu sein braucht], einen im Verhältnis zu dem in D erhaltenen, vielfach schon abgeglätteten Text". So kann auch Thom. Her. bereits einen etwas abgeänderten Text bieten. Irenaeus, Tertullianus, Cyprianus u. s. w. sollten uns auch lehren, dass der D-Text, dessen ältere Wurzel doch B. Weiss selbst nicht bestreitet, keineswegs deren einziger Auswuchs gewesen ist. B. Weiss aber erklärt den D-Text einerseits für schon mehrfach entstellt, andrerseits nimmt er ihn doch zum Massstab für das Verwandte. Eine feste Grundlage erhält man nur dann, wenn man D in Zusammenhang bringt mit seiner ganzen Verwandtschaft.

Beschränkt man sich aber nun einmal auf D, so fragt es sich, ob sein Text so beschaffen sein sollte, dass er den Vorzug der älteren Majusceln (א A B C u. s. w.) bestätigen und sich im ganzen als Emendation oder Bearbeitung erweisen würde. Von blossen Schreibfehlern und Abschreiber-Änderungen ist freilich abzusehen, wie III, 2 παρ᾽ αὐτῶν εἰσπορευομένων αὐτῶν, wo d noch ganz richtig bietet παρὰ τῶν εἰσπορευομένων ohne ein zweites αὐτῶν. Und so missgünstig ist D nicht zu behandeln, dass man III, 5 sein ὁ δὲ ἀτενίσας αὐτοῖς (ad ille adtendebat eos d) als unpassend bezeichnet, weil nach dem Vorigen εἰς αὐτοὺς zu erwarten wäre (S. 53). Wird denn nicht auch ἀτενίζειν τινὶ gesagt (gleich III, 12)? Ein Wechsel von ἀτενίζειν εἴς τινας und τινὶ in demselben Verse ist unbedenklich. IV, 14 ποιῆσαι ἢ νῦν ἀντιπεῖν (auch in Fl.) mag ganz ungeschickt sein (S. 62), aber fehlt noch in d. Auch IV, 16 die Schreibfehler γεγονέναι für γέγονεν und φανερότερον für φανερόν kennt d nicht.

Nehmen wir den Anfang I, 1. 2: Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν [2] ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντει-

λάμενος τοῖς ἀποστόλοις, διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο, καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον. So nicht blos Thomas (in marg.) und sah., sondern auch Pesch. (nur ἀνελήμφθη vor ἐντειλάμενος). Dieser Text sollte entstanden sein aus dem Text. rec. . . . . ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις, διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο, ἀνελήμφθη? Den kürzeren Text muss B. Weiss (S. 53) gerade so ergänzen, wie der längere lautet. Das ἐντειλάμενος soll die Fortsetzung des von Jesu begonnenen Thuns und Lehrens enthalten, d. h. doch eben das κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον. Diesen Ausdruck (vgl. Mt. 4, 23. 9, 35. Mc. 1, 14. 16, 15 u. ö.) findet B. Weiss freilich deshalb nicht lucanisch, weil Lucas einmal (8, 1) κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ schreibt. Ferner soll er der directen Anweisung (I, 8), nach Empfang des h. Geistes in Jerusalem, Judäa, Samarien und bis zum Ende der Erde zu zeugen, vorgreifen. Diese ist doch nur eine nähere Bestimmung. Endlich soll der eigentümliche Text das ἐντειλάμενος „nun ganz überflüssig machen". Mit solchem Urteile nimmt B. Weiss von vornherein Partei gegen den D-Text. Der Autor ad Theophilum darf doch wohl mit ἐντειλάμενος auf sein erstes Buch (Luc. 24, 47. 48) zurückweisen, aber das Gebot an die Apostel, nachdem er deren Auswahl durch den h. Geist erwähnt hatte, mit dem verwandten Ausdruck ἐκέλευσε durch κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον ausfüllen. So greift er durchaus nicht I, 8 vor, wo den durch den h. Geist auserwählten Aposteln gesagt wird, dass sie auch die Kraft des h. Geistes erhalten und mit ihr zeugen sollen bis an das Ende der Erde. Der D-Text erscheint bei B. Weiss als von vornherein verurteilt: wenn sich inhaltlich gegen ihn nichts sagen lässt, als geschickte Emendation, wenn aber sein Inhalt nur den mindesten Tadel zulässt, als ungeschickte Änderung. Ersterer Art ist I, 4 D (d Pesch. Phil. aeth. utq. sahid. Gig. Aug. ter al.) καὶ συναλιζόμενος (— σκομενος D) μετ᾽ αὐτῶν παρήγγειλεν αὐτοῖς gegen B ℵ etc. καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς, wozu E A C vermittelnd bieten καὶ συναλιζόμενος αὐτοῖς παρήγγειλεν. B. Weiss erklärt selbst: „als er mit ihnen ass". Der anderen Art ist I, 5 Dd (mit sah. Aug.) ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι ἁγίῳ βαπτισθήσεσθε, ὃ καὶ (και ο in D, wie die ähnliche Umstellung XIX, 38) μέλλετε λαμβάνειν οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας ἕως τῆς πεντηκοστῆς. Das „bis zu dem Pfingsttage", was die übrigen Zeugen nicht bieten, findet B. Weiss (S. 54) nicht etwa unverfänglich, aber bei den meisten Zeugen weggelassen, weil es II, 1 vorwegzunehmen schien,

sondern „ziemlich ungeschickt“. Es stimmt aber sehr gut zu der Erfüllung II, 1 nach Dd, wo neben den mehreren Tagen auch der einzelne erwähnt wird: *καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συνπληροῦσθαι* (et cum implerentur d) *τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς*. Soll der vermeintliche Emendator schon I, 5 die Änderung von II, 1 im Sinne gehabt haben? Eher möchte man die Vorhersagung des einzelnen Tages vor der Erfüllung unpassend finden und weglassen. Eine wohlüberlegte Emendation findet B. Weiss bei Dd (vgl. Aug.) I, 9 *καὶ ταῦτα* (*χαντα* in D allerdings reiner Schreibfehler, vgl. S. 5, Anm.) *εἰπόντος αὐτοῦ νεφέλη ὑπέλαβεν* (*υπεβαλεν* D) *αὐτόν*, *καὶ ἀπήρθη ἀπὸ* (*τῶν*) *ὀφθαλμῶν αὐτοῦ*. In dem herkömmlichen Texte wird Jesus erst vor den Blicken der Jünger erhoben, dann nimmt ihn eine Wolke auf und entzieht ihn ihren Augen: *καὶ ταῦτα εἰπὼν αὐτῶν βλεπόντων ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν*. Der D-Text steht wenigstens dem herkömmlichen nicht nach. Dieser lässt sich auch aus der prosaischen Reflexion erklären, dass Wolken in einiger Höhe zu bleiben pflegen, und dass die Jünger, wenn sie Jesum doch gen Himmel fahren sahen (I, 11), ihn noch eine Weile sehen mussten, ehe ihn die Wolke ihren Augen entzog.

Apg. I, 14 bietet Dd einen Zug, welchen selbst Blass in seinen *β*-Text nicht aufgenommen hat, B. Weiss (S. 54) gegen die Ursprünglichkeit von D geltend macht. Vorher lesen wir, dass die Zeugen der Himmelfahrt Jesu nach Jerusalem zurückkehrten, *καὶ ὅτε εἰσῆλθον* (*εισηλθεν* D), *ἀνέβησαν εἰς τὸ ὑπερῷον* (so Dd, bestätigt durch E ℵ[c] Pesch., Phil., sah., Aug. bis, dagegen B A C Beda *εἰς τὸ ὑπερῷον ἀνέβησαν*), *οὗ ἦσαν καταμένοντες ὅ τε Πέτρος καὶ Ἰωάνης*, (*καὶ* add. B ℵ A C) *Ἰάκωβος καὶ Ἀνδρέας, Φίλιππος καὶ Θωμᾶς, Βαρθολομαῖος καὶ Μαθθαῖος, Ἰάκωβος ὁ τοῦ* (*ὁ τοῦ* D bestätigt durch den sorgfältigen Thomas v. Her.) *Ἀλφαίου, Σίμων ὁ ζηλωτὴς καὶ Ἰούδας* (*ὁ τοῦ* add. Thom. Her.) *Ἰακώβου*. Auch B. Weiss setzt nach *καταμένοντες* ein Komma, fasst also die 11 Apostel als das Subject von *ἀνέβησαν*. Näher liegt es wahrlich, alle Zeugen der Himmelfahrt Jesu, welche schon nach I, 6, vollends nach I, 22 über die Apostel (I, 2 f.) hinausgehen, in Jerusalem hinaufsteigen zu lassen in das Obergemach, wo die Apostel sich dauernd aufhielten. Unterscheidet man die Apostel von einer weiteren Jüngerschaft, so wird man den Schlüssel haben für I, 14 Dd: *οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν ταῖς* (*ταῖς* om. D[b] E B cett.) *γυναιξὶν καὶ τέκνοις* (*καὶ τέκνοις* om. Pesch. Phil. E B rell.) *καὶ Μαρίᾳ* (*τῇ*

add. D^b E B rell.) μητρὶ τοῦ (τοῦ om. B) Ἰησοῦ καὶ (σὺν add. EB al. Pesch. Phil.) τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ. Die eigentümliche Erwähnung der Kinder in Dd ist nach B. Weiss „ein Versuch, das hier so unvermittelte Auftauchen der γυναῖκες damit zu erklären, dass die Apostel mit Weib und Kind versammelt waren". Ich finde hier eine weitere Jüngerschaft, welche mit den Aposteln die Himmelfahrt Jesu geschaut hatte, dann in der Herberge der Apostel zu Jerusalem anhaltend dem einmütigen Gebete obliegt. Diese Jünger sind Galiläer (Apg. I, 11. II, 7), also von Galiläa mit Jesu nach Jerusalem gezogen (XIII, 31), mit ihnen γυναῖκες αἱ συνακολουθήσασαι αὐτῷ (Jesu) ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας Luc. 23, 49, vgl. Mt. 27, 55. Mc. 15, 40. 41. Sind sie, etwa 120 Personen (Apg. I, 15), mit Weibern nach Jerusalem gezogen, so können sie kaum ihre Kinder in Galiläa zurückgelassen haben. Wie die in Tyrus ansässigen Jünger Apg. XXI, 5 dem nach Jerusalem reisenden Paulus bis zum Strande das Geleit geben σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις, so versammeln sich die in Jerusalem zurückgebliebenen galiläischen Jünger Jesu mit Weib und Kind zu einmütigem Gebete. Auffällig konnten die Kinder erst werden, seit man an die Stelle einer weiteren Jüngerschaft die Apostel setzte. Die vorpfingstliche Jüngerschaft Jesu in Jerusalem hat schon der Autor ad Theophilum in der Bearbeitung seiner Vorlage sichtlich zurückgestellt hinter die Apostel (Apg. I, 3. 4. 8. 13), aber doch noch durchblicken lassen (Apg. I, 6). Bearbeiter oder Abschreiber seines zweiten Buches, der Apostelgeschichte, werden weiter die vermeintlichen Apostel-Kinder getilgt haben, ohne auch die Weiber zu beseitigen. Die Beibehaltung der Kinder in Dd erscheint mir gerade als ein Zeichen von Ursprünglichkeit. Auch Apg. I, 15 ist Dd mit seinem (von Blass auffallenderweise geänderten) τῶν μαθητῶν durch E, Pesch. Phil. Cypr. Aug. so gesichert gegen τῶν ἀδελφῶν (B ℵ A C*), dass es nicht gerade ein Zeichen von Unparteilichkeit ist, wenn B. Weiss in D „offenbar reflectirte Änderung" findet, da ἀδελφῶν hier in ganz anderem Sinne gebraucht sei, wie I, 14.

Meinerseits denke ich nicht daran, D überall für ursprünglicher als B und Gefolge zu erklären. Beide Texte scheinen mir aber gegenseitiger Ergänzung zu bedürfen. Apg. II, 30. 31 lautet nach dem auch mit Hülfe von d von Schreibfehlern gereinigten, aber einmal auch aus B etc. ergänzten D: προφήτης οὖν ὑπάρχων (David) καὶ εἰδὼς (ειδων D, sciret d), ὅτι ὅρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεός, ἐκ καρποῦ τῆς καρδίας (κοιλίας Iren. al., ὀσφύος B etc.) αὐτοῦ κατὰ σάρκα ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν

καὶ (*κατὰ σάρκα ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν καὶ* Phil., *ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν καὶ* E P Beda ex gr., cf. Eus. Chrys. Thdrt., om. B ℵ A C Pesch.) *καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ* ⟨*προϊδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς* add. B Pesch. Phil. al., om. Dd lineola neglecta⟩ *ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐνκατελείφθη εἰς ᾅδου* ⟨*ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* add. E C*** Beda e gr. Phil. Chrys. al., om. Dd B A C* Pesch.⟩ *οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν.* Ist es nicht augenscheinlich, dass der D-Text mit der Zeile *κατὰ σάρκα ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν καὶ* den B-Text, dieser jenen durch die Zeile *προϊδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς* ergänzt, dass aber beide der Ergänzung durch *ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* bedürfen? B. Weiss (S. 56 f.) zeigt entschiedene Parteilichkeit für B etc. gegen D, indem er *κατὰ σάρκα ἀναστῆσαι Χριστὸν καὶ* trotz anderweitiger Zeugen für einen Zusatz erklärt, welcher das scheinbar [?] fehlende Object zu *καθίσαι* ergänzen soll. Nicht einmal das gleichmässige Fehlen des nicht schlecht bezeugten *ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* will er anerkennen. Auch II, 47[b], wo Dd die beiden Lesarten *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* (B ℵ A C) und (*ἐν*) *τῇ ἐκκλησίᾳ* (E Beda e gr. Pesch. Phil.) verbindet, wird (S. 14) eben diejenige Lesart verworfen, welche B nicht bietet. Wie B. Weiss den cod. D überhaupt behandelt, zeigt seine Bemerkung (S. 67) über Apg. VII, 29 *οὕτως καὶ ἐφυγάδευσεν Μωϋσῆν* (*ἐφυγαδεύσεν δὲ Μωϋσῆν* E): „Käme die Lesart nicht in D [und E] vor, so wäre ich nicht abgeneigt, sie für ursprünglich zu halten."

Dass solche Parteilichkeit gegen D nicht durchzuführen ist, mag noch an drei Hauptstellen gezeigt werden. Apg. XI, 1—3 lautet nach B Pesch. Phil. etc.: *ἤκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν, ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* [2] *ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, διεκρίναντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς* [3] *λέγοντες ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς.* Die Apostel und die Brüder in Judäa hören von der Heidenbekehrung in Cäsarea. Ob sie sich freuten oder Anstoss nahmen, wird nicht gesagt. Erst als Petrus nach Jerusalem gekommen ist, streiten die Gläubigen aus der Beschneidung, d. h. alle in Jerusalem, gegen seinen Verkehr mit Unbeschnittenen in Cäsarea. Für den Autor ad Theophilum wurden ja auch die mit Petrus aus Joppe nach Cäsarea gekommenen Brüder (Apg. X, 23. XI, 12) sofort *οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί* (Apg. X, 45), als der h. Geist auf die ersten Heiden, Cornelius nebst Verwandten und Freunden (Apg. X, 24), gefallen war. So werden denn bei ihm nun auch die Brüder in Jerusalem, unter welchen es Unbeschnittene gar nicht gab, *οἱ*

ἐκ περιτομῆς genannt. Aber wie kommt Petrus von Cäsarea nach Jerusalem? Sollen die „Brüder aus Joppe“ (X, 23) von Cäsarea, wo Petrus von Cornelius und Genossen gebeten ward, ἡμέρας τινὰς zu verbleiben (X, 48), mit ihm, ohne Joppe zu berühren, nach Jerusalem, wo sie dann, 6 an Zahl, erscheinen (XI, 12), gereist sein? Der Textus receptus sagt nichts von einer Rückkehr des Petrus nach Joppe, wo er doch vor dem Abstecher nach Cäsarea ἡμέρας ἱκανὰς bei dem Gerber Simon geblieben war (IX, 43). B. Weiss (S. 70) sagt selbst, dass man diese Rückkehr nach Joppe erwarten sollte. Wird solche Erwartung nun nicht gerade durch Dd (Thom. Her.) insofern erfüllt, als hier ohne alle Beziehung auf Cäsarea eine Reise des Petrus von Joppe nach Jerusalem erzählt wird? Zwar XI, 1 lautet hier: Ἀκουστὸν δὲ ἐγένετο τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς ἀδελφοῖς, οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξατο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, wozu Thom. Her. aus seinem Sondertexte hinzufügt: et bene dicebant deo (vgl. XI, 18). Das ist eine Anknüpfung an die Bekehrung des Cornelius C. X, und der ungehörige Zusatz bei Thom. Her. nimmt die schliessliche Anerkennung der Heidenbekehrung, welche doch anfangs beanstandet ward, vorweg. XI, 2 lautet aber in Dd, anfangs auch bei Thom. Her.: ὁ μὲν οὖν Πέτρος διὰ ἱκανοῦ χρόνου (vgl. IX, 43 ἡμέρας ἱκανὰς) ἠθέλησε πορευθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ προσφωνήσας (προσφωνῆσαι Thom. Her.) τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπιστηρίξας αὐτοὺς ⟨ἐπορεύθη suppl. Thom. Her.⟩ πολὺν λόγον ποιούμενος διὰ τῶν χωρῶν διδάσκων αὐτούς. Da sieht B. Weiss den Bearbeiter mit ὁ μὲν οὖν Πέτρος ausdrücklich anknüpfen an X, 48: τότε ἠρώτησαν (Cornelius und Genossen) ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς. Aber διὰ ἱκανοῦ χρόνου schliesst sich doch wahrlich eher an die ἡμέρας ἱκανὰς, welche Petrus in Joppe verweilte (IX, 43), an, als an ἡμέρας τινάς, welche er in Cäsarea gebeten ward zu verbleiben, ohne dass nur die Erfüllung dieser Bitte erzählt würde. X, 48 lautet überdies bei Dd τότε παρεκάλεσαν αὐτὸν πρὸς αὐτοὺς (πρὸς αὐτοὺς auch Phil.) ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς. Es handelt sich um „einige Tage“, welche Petrus noch im Hause des Cornelius bleiben soll, in Cäsarea, wo es ausser dieser Hausgenossenschaft noch keine Brüderschaft gab, wie in Joppe ausser dem Hause des Simon, wo Petrus „geraume Tage“ verweilte. Nicht einige Tage, sondern ἱκανῷ χρόνῳ hatte der Magier Simon die Samariter durch Magie in Erstaunen gesetzt (Apg. VIII, 11). So wurden ἡμέραι ἱκαναὶ in Damaskus erfüllt, bis die Juden beschlossen, den Paulus zu töten (IX, 23). Auf ein paar Tage darf man auch ἱκανὸν

χρόνον in Ikonion XIV, 3 nicht beschränken, ebensowenig *ἡμέρας ἱκανὰς* XVIII, 18, vgl. XXVII, 7. 9. Nach dem durch Thom. Her. bestätigten D-Texte beschliesst also Petrus nicht in Cäsarea, sondern in Joppe die Reise nach Jerusalem. Deshalb redet er „die Brüder" an oder ruft sie gar herbei (vgl. Luc. 6, 13), was auf Cäsarea, wo es ausser dem Hause des Cornelius kaum Gläubige gab, schwerlich passt, dagegen vollkommen zutrifft auf Joppe (vgl. X, 23. XI, 12). Das Folgende, wo Thom. Her. nur 'et docuit eos' bietet und missbilligt, bestätigt vollends die Beziehung auf Joppe. Nach Joppe war Petrus über Lydda gekommen *διερχόμενος διὰ πάντων* (IX, 32). Nicht von Cäsarea, sondern von Joppe wird Petrus nun überall lehrend abgereist sein durch die Landschaften. B. Weiss fährt wohl fort: „Nur das Bewusstsein, lediglich etwas Näheres über Petrus in die ihm vorliegende Erzählung eingeschaltet zu haben, konnte den Bearbeiter bewegen, mit dem sehr ungefügigen *ὃς καὶ* [was wir doch gerade in der Apostelgeschichte oft lesen I, 3. 11. X, 39. XI, 30 u. ö.] zu derselben zurückzukehren." Das thut der D-Text eben nicht, wenn er, nun von Thom. Her. verlassen, fortfährt: *ὃς καὶ κατήντησεν αὐτοῖς* [l. *αὐτόθι*] *καὶ ἀπήγγειλεν αὐτοῖς* (den Jerusalemiten) *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* (was sich recht gut auf die Erfolge in Lydda und Joppe beziehen kann, wie XI, 23 auf die Erfolge in Antiochien). Die Reise des Petrus nach Lydda und Joppe erhält hier einen passenden Abschluss. Nun erst tritt auch in D die Beziehung auf das Ereignis von Cäsarea ein mit: *οἱ δὲ ἐκ περιτομῆς ἀδελφοὶ διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν λέγοντες κτλ.* Die möglichste Anknüpfung an die Cornelius-Episode ist nicht auf der Seite des D-Textes, sondern vielmehr auf der Seite des Textus receptus zu erkennen. Die Rückreise des Petrus von Joppe nach Jerusalem, deren ursprünglicher Bericht von der Episode in Cäsarea nichts bot, erscheint schon bei Thom. Her. verkürzt. Die Verkündigung der Gnade Gottes an die Jerusalemiten stimmte ja nicht zu deren Widerspruch. Die Bearbeitung, aus welcher der Textus receptus hervorging, tilgte vollends jede Spur von Joppe, schaffte aber das Missverhältnis der Cäsarea-Episode zu dem Zusammenhange der Erzählung nicht hinweg. Der D-Text hat hier, wie I, 14, die Spur der Vorlage des Autor ad Theophilum am treuesten bewahrt.

Sollte nicht dasselbe der Fall sein bei den Anfängen der Gemeinde von Antiochien und des Saulus-Paulus Anteil an deren Bildung? Mit geringer Abweichung von dem Textus receptus lesen wir in D XI, 19: *Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς*

θλίψεως τῆς γενομένης ἀπὸ τοῦ Στεφάνου (*ἐπὶ Στεφάνου* d Phil. E A, *ἐπὶ Στεφάνῳ* B ℵ H L P) *διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας μηδενὶ τὸν λόγον λαλοῦντες* (*λαλ. τ. λ.* Phil. E B rell.) *εἰ μὴ μόνοις* (*μόνον* Phil. E B rell.) *Ἰουδαίοις*. Als Zuthat des Autor ad Theophilum werden wir anzusehen haben XI, 20 *ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν* (*καὶ* add. B ℵ* A) *πρὸς τοὺς Ἕλληνας* (sic Dd Phil. ℵ^c A, *Ἑλληνιστὰς* E B H L P) *εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* (*Χρ.* om. Phil. E B rell). Schon die var. lect. *Ἑλληνιστὰς* lehrt, dass man den Widerspruch von XIII, 46. XIV, 27. XV, 3 zu vermeiden suchte. Gläubige Heiden waren der Gemeinde von Antiochien noch XIV, 27 eine Neuigkeit. Mag XIV 21ᵃ *ἦν δὲ* (*καὶ ἦν* d Phil. E B rell.) *χεὶρ κυρίου μετ᾽ αὐτῶν* (vgl. Luc. I, 66) zu XI, 20 oder zu XI, 19 gehören, auf keinen Fall braucht man XI, 20 für XI, 21ᵇ *πολύς τε ἀριθμὸς* (*ὁ* male add. B ℵ A) *πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον*. Die Zersprengten (welche sich nur an Juden wenden) legen den ersten Grund zu der Gemeinde von Antiochien. Auf diesem Grunde baut weiter Barnabas als Abgesandter der Urgemeinde. XI, 22—24 *ἠκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας τῆς* (*οὔσης* add. E B ℵ) *ἐν Ἰερουσαλὴμ* (sic etiam B ℵ A, *Ἱεροσολύμοις* E H L P) *περὶ* (*τὰ περὶ* E) *αὐτῶν, καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρνάβαν διελθεῖν* (sic Dd Phil. E H L P, *διελθ.* om. B ℵ A) *ἕως* (*τῆς* add. solus D[1]) *Ἀντιοχείας*. [23] *ὃς* (*καὶ* add. D solus) *παραγενόμενος καὶ ἰδὼν τὴν χάριν* (*τὴν* male add. B ℵ A) *τοῦ θεοῦ ἐχάρη καὶ παρεκάλει πάντας τῇ προθέσει τῆς καρδίας προσμένειν* (*ἐν* male add. B solus) *τῷ κυρίῳ*. [24] *ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως, καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ*. Eine zweite, immer noch jüdische Schicht der Gemeinde in Antiochien. Die Bedeutung einer dritten, mit Beteiligung des Saulus gebildeten Schicht tritt nun ganz zurück in dem Textus receptus XI, 25. 26: *ἐξῆλθεν δὲ εἰς Ταρσὸν ἀναζητῆσαι Σαῦλον καὶ εὑρὼν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. ἐγένετο δὲ αὐτοῖς συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς*. Da ist die Gemeinde in Antiochien schon fertig. Barnabas holt den Saulus aus Tarsus herbei. Beiden widerfährt es, dass sie sich ein Jahr lang in der Gemeinde versammeln, wie man gewöhnlich erklärt, oder, was B. Weiss nach Mt. 25, 33 (vgl. Deut. 22, 2. Richt. 19, 18) vorzieht, Aufnahme finden und eine umfassende Lehrthätigkeit ausüben. Beides gleich unpassend. Dass Bar-

nabas als Mitbegründer in der Gemeinde zu Versammlungen zugelassen ward, ist ebenso selbstverständlich, als dass er Aufnahme fand. Selbstverständlich ist auch, dass er und Paulus ὄχλον ἱκανὸν (denselben, welcher seit der Ankunft des Barnabas hinzukam?) belehrten. Aber hat seit der Ankunft des Paulus die Vermehrung der Gläubigen keinen Fortschritt gemacht? Und mit wie schleppender Infinitiv-Construction wird das Aufkommen des Christen-Namens angefügt!

Ganz anders Dd, bestätigt bis συνεχυ(θη)σαν oder συνήχθησαν hin durch Thom. Her., XI, 25. 26: ἀκούσας δὲ ὅτι Σαῦλός ἐστιν εἰς Θαρσὸν ἐξῆλθεν ἀναζητῶν αὐτόν, καὶ ὡς συντυχὼν (qui cum collocutus esset cum eo Thom. Her.) παρεκάλεσεν ἐλθεῖν εἰς Ἀντιόχειαν· οἵτινες παραγενόμενοι ἐνιαυτὸν ὅλον συνεχύθησαν (l. συνέχυσαν) ὄχλον ἱκανόν. καὶ τότε πρῶτον ἐχρημάτισεν (—τισαν bene d) ἐν Ἀντιοχείᾳ οἱ μαθηταὶ Χριστιανοί. Das συνέχυσαν (vgl. II, 6. IX, 22 συνέχυνε. XIX, 32. XXI, 31 συγχύννεται) bestätigt d (contigit vero eis annum totum commiscere ecclesiam), wogegen das verderbte συνήχθησαν schon Thom. Her. gelesen haben wird (cum venissent autem, annum integrum congregati sunt). Die schwerfällige Infinitiv-Construction fehlt. Etwa durch Besserung eines Bearbeiters? B. Weiss lässt den vermeintlichen Emendator das συναχθῆναι des Textus receptus missverstanden und in συνήχθησαν, was Thom. Her. bezeugt, umgesetzt haben. Der vortreffliche D-Text bewährt sich vielmehr in jeder Hinsicht. Als die Kunde von Bekehrungen (ich meine: nur jüdischen) in Antiochien zu der Urgemeinde in Jerusalem kam, hatte diese den Barnabas dahin gesandt. Dieser Abgesandte der Urgemeinde begnügte sich aber nicht mit seinen eigenen Erfolgen in Antiochien. Da er erfuhr, dass Saulus in Tarsus ist (vgl. IX, 30), ging er aus, ihn aufzusuchen, und wie ein mit ihm Zusammengetroffener (also nicht in irgend welchem Auftrage, wie XIII, 1 f.) bittet er ihn, nach Antiochien zu kommen. Beide Männer wirken daselbst ein ganzes Jahr lang zusammen. Zu der grossen Zahl von Gläubigen, welche schon vor Barnabas in Antiochien waren, und dem weiteren Zuwachse eines ὄχλος ἱκανὸς seit der Ankunft des Barnabas kommt seit der Mitwirkung des Saulus ein gemischter ὄχλος ἱκανὸς (wohl auch schon aus Proselyten des Judentums bestehend) hinzu, und erst nach der Beteiligung des Saulus kommt für die Jünger, welche bis dahin Nazoräer geheissen haben werden (vgl. XXIV, 5), die Benennung „Christianer“ auf. Aus diesem Texte erklärt sich die Entstehung des Textus receptus. Anstoss wird man genommen haben an dem Ungefähr,

welches den Saulus nach Antiochien geführt habe. So musste denn wenigstens Barnabas als legatus ecclesiae Hierosolymitanae den Saulus nach Antiochien „geführt" haben. Das vielleicht frühe in *συνεχύθησαν* verschriebene *συνέχυσαν* verstand man nicht und zerstörte so die Scheidung von drei Schichten antiochenischer Christen bei der Entstehung der Gemeinde, welche erst XIII, 1 fertig erscheint (*κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν*), schliesslich durch das *συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* mit der Unklarheit des *διδάξαι ὄχλον ἱκανόν*.

Eine Stelle, wo P. Corssen, obwohl keineswegs gegen D von vornherein eingenommen, in seiner eingehenden Besprechung von Blass' Editio philologica (Gött. gel. Anz. 1896, 6, S. 430), mit H. Holtzmann's Zustimmung (Theol. L.Ztg. 1897, 13, Sp. 351), die Nichtursprünglichkeit des D-Textes augenfällig gefunden hat, bringt B. Weiss (S. 97) nicht zur Sprache. Corssen schreibt: „Act. 19, 29 hat *α: καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως*, wofür *β* [bei Blass] *καὶ συνεχύθη ὅλη ἡ πόλις*. Beide Lesarten sind im Cod. Bezae in folgender Weise mit einander vermengt: *καί συνεχύθη ὅλη ἡ πόλις αἰσχύνης* [d] et repleta est tota civitas confusionem, d giebt, unter Berücksichtigung von *ὅλη*, die Übersetzung von *α*, und so entsteht durch Rückübersetzung aus 'confusione' das ganz unsinnige *αἰσχύνης* (confusio = *αἰσχύνη* in der Vulgata Phil. 3, 19. Heb. 12, 2 etc.)." Allein auch *αἰσχύνης* konnte wiedergegeben werden: confusione. So schnell ist über D der Stab nicht zu brechen. Mit *αἰσχύνη* wird in der LXX-Übersetzung 3 (1) Kön. 18, 19. 25 wiedergegeben בעל (= בֹּשֶׁת Hos. 9, 10. Jer. 3, 24. 11, 13). Es liegt auch sehr nahe, eine Beziehung des Wortes auf die Aphrodite als Tochter des Schaums anzunehmen in dem gegen gnostische Libertiner gerichteten Briefe des Judas v. 13: *κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας*, wie die dann folgenden *ἀστέρες πλανῆται*, bewahrt in ewiger Finsternis, sich auf jüdische Mythologie beziehen (vgl. Henoch 18, 13. 15). Wenn nun die Arbeiter aus der Fabrik des Demetrios auf die Strasse laufen (*δραμόντες εἰς τὸ ἄμφοδον* Dd Thom. Her., *εδφοδον* cod. 137) mit dem Rufe *Μεγάλη Ἄρτεμις Ἐφεσίων*, so steht es einem Begleiter des Paulus, welchem die Stadtgöttin eine *αἰσχύνη* war, wohl an, entrüstet zu schreiben: „und verwirrt ward die ganze Schandstadt", d. h. Artemis-Stadt. Man vergleiche XXI, 31 *ὅτι ὅλη συνχύννεται Ἱερουσαλήμ*, um *ἡ πόλις αἰσχύνης* als Bezeichnung von Ephesus zu erkennen. Man denke auch an Athen als *κατείδωλον πόλιν* (XVII, 16), an Sichem als *πόλις ἀσυνέτων* (Test. XII patr. Levi 7). Da

braucht man jene gewaltsame Herleitung des D-Textes nicht, kann vielmehr von ihm aus die Entstehung des herkömmlichen Textes erklären. Weil man αἰσχύνης nicht verstand, liess man es weg. So Pesch. (et tumultuata est tota civitas) und Gig., oder man ersetzte es missverständlich durch (τῆς) συγχύσεως und demgemäss συνεχύθη durch ἐπλήσθη. So d Phil. E H L P, und mit Wegfall von ὅλη B ℵ etc. Doch wohl eine Warnung, auffallende Eigentümlichkeiten von D sofort zu verurteilen.

Die Ausführung des Herrn D. B. Weiss, welcher ziemlich alles, was gegen den D-Text gesagt werden kann, dargelegt hat, erfordert noch eine vollständigere Prüfung, als sie hier gegeben werden kann. Ich hoffe sie anderweitig geben zu können, indem ich zunächst den eigentümlichen Text der Apostelgeschichte vollständig herausgebe. So viel wird schon aus dem Obigen wohl erhellen, dass die jetzige Ansicht des verdienstvollen Gelehrten nicht überall haltbar ist. Dem D-Texte in der Apostelgeschichte wird er wohl noch weitere Zugeständnisse machen müssen. Für seine gründliche Untersuchung gebührt ihm aber auch von Denjenigen, welche mehr oder weniger nicht überzeugt oder gerade durch seinen Widerspruch in höherer Schätzung von D bestärkt werden, aufrichtiger Dank.

Die höhere Schätzung des D-Textes der Apostelgeschichte, welche B. Weiss abzuwehren sucht, ist übrigens, wenn sie sich bewährt, auch ein Triumph Jenaischer Theologie. Der durch C. Lachmann's und seiner Nachfolger unleugbare Förderung der Neutestamentlichen Textkritik mit Unrecht in Vergessenheit gekommene Joh. Jac. Griesbach hat in seiner kleinen, noch heute beachtenswerten Ausgabe des Neuen Testaments (Lips. 1805) die bedeutendsten Lesarten des Codex D, auch Apg. XI, 2. XIX, 29, durch Anführung unter dem Texte wohl der Erwägung würdig gefunden.

A. H.

Hippolytus Werke. Erster Band. Exegetische und homiletische Schriften herausgegeben im Auftrage der königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften von G. Nath. Bonwetsch und Hans Achelis. Erste Hälfte: Die Commentare zu Daniel und zum Hohenliede [herausgegeben von G. Nath. Bonwetsch. 8. XXVIII und 374 S.]. Zweite Hälfte: Kleinere exegetische und homiletische Schriften [herausgegeben von Hans Achelis. 8. VIII und 309 S.]. Leipzig 1897.

G. Nathanael Bonwetsch, Studien zu den Commentaren Hippolyts zum Daniel und Hohenliede. [Texte und Unter-

suchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur. Archiv für die von der Commission der königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Neue Folge. Erster Band, Heft 2, der ganzen Reihe XVI, 2]. Leipzig 1897. 8. S. 86.

Den Lesern dieser Zeitschrift ist von der Auffindung des 4. Buches von des Hippolytus Commentar zu Daniel Kenntnis gegeben durch Anzeigen von H. Kennedy's teilweiser Veröffentlichung (Dublin 1888, s. diese Zeitschrift 1891. III. S. 384. 1892. I, S. 108 f. S. 384), von E. Bratke's vollständiger Ausgabe (Bonn 1891, s. diese Zeitschrift 1892. I, S. 110 f.). Über die Lebenszeit Christi im Daniel-Commentar des Hippolytus ergriff dann das Wort E. Bratke (in dieser Zeitschrift 1892. II, S. 129—176). Dass er bei Hippolytus den 25. December als Geburtstag Jesu abwies, konnte ich nur bestätigen, wogegen ich seine Behauptung, dass Hippolytus das Leiden Jesu in sein 33. Lebensjahr gesetzt habe, auf Grund des Pascha-Pinax von 222 an und der bis 234 führenden Chronik bestreiten musste in der auch P. de Lagarde's jesuitenfreundliche Machtsprüche abwehrenden Abhandlung über die Zeiten der Geburt, des Lebens und Leidens Jesu nach Hippolytus (in dieser Zeitschrift 1892. III, S. 257—281). Noch einmal musste ich das Wort ergreifen über die Lebenszeit Jesu bei Hippolytus (in dieser Zeitschrift 1893. I, S. 106—107), da G. Salmon (Hermathena 1892) den Hippolytus wohl noch in dem Pascha-Pinax (wenn auch erst 224 verfasst) und in der Chronik (234 oder 235 verfasst) die Lebenszeit Jesu auf nur 30 Jahre berechnet haben liess, aber zu allerletzt habe er 33 Lebensjahre Jesu anerkannt in dem ganz zuletzt verfassten, vielleicht erst nach seinem Tode veröffentlichten Daniel-Commentare. Eine Umkehrung, welche auch Bonwetsch (Studien S. 84) mit Berufung auf Th. Zahn zurückweist.

Bonwetsch verpflichtet uns nun zu dem grössten Danke, indem er auf Grund einer altslavischen Übersetzung, welcher die griechischen und syrischen Bruchstücke (alle in möglichster Vollständigkeit) eingereiht werden konnten, auch die drei ersten Bücher, also den ganzen Daniel-Commentar, meist auch griechisch erhalten, bietet. Die musterhafte Sorgfalt dieser grossen Arbeit vermisse ich nur bei der Hauptstelle über die Geburtszeit Jesu, in Dan. IV, 23, 3 p. 242. Hier wird uns geboten: ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, ἐν ᾗ γεγέν-

νηται ἐν Βηθλεέμ, [*πρὸ τεσσάρων ἀπριλίων*, aus der besten griech. Hs. A, nach dem Pascha-Pinax zu lesen *προ δ̄ νωνῶν ἀπριλίων*, am 2. April als dem Paschatage des Jahres urb. cond. 752, an welchem Jesus geboren ward, also nicht als spätere Zuthat einzuklammern] *ἐγένετο πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰανουαρίων* [25. December, sicher spätere Zuthat, von welcher auch cod. Chis. und der Araberbischof Georg noch nichts wissen], *ἡμέρᾳ τετράδι* [an einem Mittwoch, wie auch der Pascha-Pinax angiebt], *βασιλεύοντος Αὐγούστου τεσσερακοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος* [752 u. c., vgl. IV, 9, 2 p. 206], *ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει* [anno mundi 5500]. *ἔπαθεν δὲ τριακοστῷ* [*τρίτῳ* nach Pascha-Pinax und Chronik zu tilgen] *ἔτει πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλίων* [25. März auch nach dem Pascha-Pinax], *ἡμέρᾳ παρασκευῇ, ὀκτωκαιδεκάτῳ* [nach Pascha-Pinax und Chronik zu lesen *ἑξκαιδεκάτῳ*] *ἔτει Τιβερίου Καίσαρος, ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος* [782 u. c.], [*καὶ Γαΐου Καίσαρος τὸ τέταρτον* ⟨*καὶ*⟩ *Γαΐου Κέστου Σατορνίνου*, auch von Bonwetsch mit Recht eingeklammert]. Von dieser Textgestalt sagt Bonwetsch, sie entspreche, abgesehen von *ἡμέρᾳ τετράδι* (was doch gerade durch den Oster-Pinax gesichert ist), wahrscheinlich der Anschauung Hippolyt's, fügt aber selbst hinzu: „Doch dürften J [cod. Chis.] und Georg [welche von der Geburt Jesu am 25. December nichts wissen und nur das Leiden im 33. Lebensjahre schon statt des 30. bringen] die ursprüngliche Lesart bieten." Wie viel hier an den Worten des Hippolytus später geändert ist, lehrt noch das von H. Achelis in der zweiten Abteilung (S. 238) herausgegebene Bruchstück aus einem arabischen Commentare zur Apokalypse: „Im 42. Jahre des Kaisers Augustus, im Monat December, am 25., am 6. Tage [also der Wochentag des Leidens als Wochentag der Geburt], zur 7. Stunde ist unser Herr Jesus Christus nach dem Fleisch geboren worden von der heiligen Gottgebärerin und beständigen Jungfrau Maria."

In der zweiten Abteilung erhält man von H. Achelis zuerst die bisher nur aus zwei jungen, nahe verwandten Handschriften bekannt gemachte Schrift des Hippolytus *περὶ Χριστοῦ καὶ τοῦ Ἀντιχρίστου*, jetzt nach einer älteren und besseren Jerusalemer Handschrift (s. Sepulchri I, saec. X). Der Text ist wesentlich verbessert. Aber c. 59 p. 40, 7 hätte aus Lagarde's Ausgabe das richtige *σίφαροι* (suppara) statt *ψίφαροι* (*ψήφαροι* die Hss.) wohl aufgenommen werden sollen.

In der Zusammenstellung der Bruchstücke, deren schwierige Sichtung nicht vollständig durchgeführt werden konnte, ist alles Mögliche geschehen.

In den „Studien“ hat Bonwetsch eine dankenswerte Beigabe geboten. Doch erlaube ich mir zu S. 52 die Verweisung auf meine Ausführung in dieser Zeitschrift 1889. III, S. 345 f. Der Erste, welcher in Matth. 12, 29 den Satan schon durch Christum in seiner vergangenen Erscheinung gebunden fand, war nicht Cajus im Sturmlaufe gegen die Johannes-Apokalypse 20, 2. 3. Denn Hippolytus hat in dem jedenfalls vor diesem Sturmlaufe geschriebenen Commentar zu Dan. IV, 33, 4 p. 274 die Matthäus-Stelle noch ebenso erörtert, dann aber, schwerlich in den Capp. adv. Caium, sondern in der Schrift für das Evangelium und die Apokalypse des Johannes (Hippolytus' Werke I, 2, S. 246 f.) seine Ansicht geändert und das Binden des Satans in die Zukunft verlegt.

Anderes werde ich an einem anderen Orte bemerken.

A. H.

A. Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand (Sonderabdruck aus der „Festschrift zum 1100 jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom“), S. 46—82. Lex.-8°.

A. Ehrhard, Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche, vornehmlich auf Grund der hagiographischen Handschriften von Mailand, München und Moskau. Rom 1897. 141 S. Lex.-8°.

In beiden Schriften legt der Verf. Ergebnisse handschriftlicher Forschungen vor, die von ausserordentlicher Wichtigkeit sind und erheblich dazu beitragen werden, in das ungeheure, unter dem Namen Hagiographie befasste Gebiet griechischen Schrifttums, das bis jetzt fast wie eine trostlose Wüste vor uns lag und jeden Versuchs geschichtlicher Behandlung spottete, Klarheit und Ordnung zu bringen. Beide Schriften fördern uns in dankenswerter Weise auf dem Wege, auf welchen Krumbacher als einen notwendig einzuschlagenden erst 1892 in seinen „Studien zu den Legenden des h. Theodosios“ aufmerksam machte. Er wies auf den hohen Wert und Vorzug der bisher nur vereinzelt beachteten, durch Symeon's des Metaphrasten überarbeitende Thätigkeit nicht berührten Legenden hin und beklagte es, dass wir über den heutigen Bestand an Handschriften dieser Gruppe von Legenden nur sehr mangelhaft unterrichtet seien. Er bezeichnete die Anfertigung eines vollständigen Verzeichnisses aller Handschriften derselben als Aufgabe, um dadurch in Zukunft

allem Zufall der Schätzung und aller Zersplitterung der wissenschaftlichen Arbeit wirksam vorzubeugen. Ehrhard hat diese von Krumbacher der Wissenschaft gestellte Aufgabe in den beiden oben genannten Schriften mit überraschendem Glück gefördert und ihrer endgültigen Lösung erheblich näher gebracht.

In der ersteren Schrift macht uns Ehrhard, durch eine in Cod. Mosqu. 382 enthaltene, auf das 10. Buch der Metaphrastischen Legendensammlung bezügliche Bemerkung zu weiteren Forschungen angeregt und geleitet, nunmehr mit Art und Weise dieser grossartigen, zumeist die Märtyrer der griechischen Kirche behandelnden (S. 75), nach Umfang, Ordnung und Zusammensetzung handschriftlich noch erkennbaren Sammlung näher bekannt. Sie zerfiel in 10 Bücher, war nach den Monaten und Tagen des Kirchenjahres geordnet und folgte dem Festkalender von Konstantinopel. Die Thatsache, dass die Metaphrastische Sammlung innerhalb der 12 Monate ungefähr 150 Legenden umfasst, lässt auf die Absicht Symeon's schliessen, ein dem Psalmenbuch in der Zahl der einzelnen Abschnitte gleiches Legendenwerk zu schaffen. Handschriftlich lassen sich, wie Ehrhard ausführt, jetzt die metaphrastischen Bearbeitungen von den kürzeren, vor Symeon liegenden Legendenfassungen unterscheiden. Nur die letztere Gruppe von Handschriften, die sich über das 9. bis 15. Jahrh. verteilen, ist wirklich wertvoll. Und wir verdanken jetzt Ehrhard den Nachweis der erfreulichen Thatsache, dass über die Zeit Symeon's hinausliegende kürzere und in schlichterer Sprache und Darstellung abgefasste Legenden uns in viel grösserer Menge erhalten sind, als man früher unter der Nachwirkung der Vorurteile der ersten Bearbeiter annahm. Auch erfordert es die Gerechtigkeit, Symeon von dem bis in unsere Tage immer wiederholten Vorwurf nunmehr völlig freizusprechen, dass er durch seine rhetorischen Bearbeitungen älterer Legenden diese selbst in ihrer schlichteren Fassung habe verdrängen wollen. Er ist nur dem Geschmack seiner Zeit, der 2. Hälfte des 10. Jahrh., entgegengekommen (S. 80/81). Ergebnis der Bemühungen Ehrhard's ist dies, dass wir die zahlreichen, bisher gar nicht beachteten, von Symeon völlig unberührt gelassenen Legendenschätze plötzlich sehen gelernt haben. Ihre allseitige Würdigung wird nun hoffentlich nicht lange auf sich warten lassen.

Die zweite oben genannte Schrift Ehrhard's setzt die erste, deren Ergebnisse sich nur auf die Pariser Sammlung von hagiographischen Handschriften stützten, weiter fort. Seine Vermutung, dass die Pariser Sammlung nur ein verkleinertes Spiegelbild des gesamten hierher gehörigen Handschriftenbestandes dar-

stelle, bestätigte sich ihm in jeder Hinsicht. Überall kehrten ihm dieselben Verhältnisse wieder; die meisten Handschriften der einzelnen Bibliotheken erwiesen sich als Abschriften von metaphrastischen Menologien, die als solche erkannt zu haben völlig genügte, um sich einer näheren Untersuchung derselben für überhoben zu erachten. Überall sah Ehrhard aber auch eine zweite Reihe von hagiographischen Handschriften der metaphrastischen an die Seite gestellt. Jedes einzelne Stück dieser Sammlung erklärt er (S. 4) für wichtig genug, um sorgfältig zergliedert und mit den ähnlichen Menologien verglichen zu werden. Er fand in ihnen in der Regel die älteren Fassungen der Texte, die eben schon dadurch ein wichtiges äusseres Erkennungsmerkmal an sich tragen, wodurch die bisher einseitig geübte Betrachtung der inneren Merkmale in willkommenster Weise in der Lösung der Frage nach dem Ursprung und dem Alter der einzelnen Texte unterstützt wird. Ehrhard wählte für seine Forschungen die Ambrosiana zu Mailand, deren hagiographische Handschriften bisher noch nirgend beschrieben worden sind, die Münchener Staatsbibliothek und die Moskauer Synodalbibliothek, deren Handschriften in die zwei schon erwähnten Reihen von Legenden zerfallen. Und so behandelt er A. die metaphrastischen Menologien S. 6 ff., und zwar I. die ausführlichen Menologien oder die einzelnen Bücher der metaprastischen Legendensammlung, S. 10—29; II. die verkürzten und vermischten metaphrastischen Menologien, S. 29—42. Von besonderer Wichtigkeit ist nun aber der folgende Abschnitt: B. Die vormetaphrastischen Menologien S. 42 ff. Höchst erfreulich ist hier der Einblick in die völlig ungeahnte Fülle von hagiographischen Schriften, die der Einzelforschung zunächst ein weites, dankbares Arbeitsfeld bieten. Nach Ehrhard (S. 45) war der Hauptbestand der hagiographischen Texte jedenfalls im 7. und 8. Jahrh. schon vorhanden. Somit erkennt man, dass die vormetaphrastischen Menologien und Menologienbruchstücke in der Regel Texte enthalten, die wenigstens vor dem Ende des 6. Jahrh. geschrieben wurden. Nächstes Ziel der Forschung muss nach Ehrhard die Wiedergewinnung der ältesten Menologien der griechischen Kirche sein, und seine sorgfältigen Forschungen und Mitteilungen berechtigen zu der Hoffnung, dass jenes Ziel in Wirklichkeit erreicht werden wird. Er behandelt nun S. 47—77: I. Die ausführlichen vormetaphrastischen Menologien, deren Abfassung, wie es scheint, zumeist in die Zeit des Bilderstreits, als die wichtigste Periode in der Geschichte der griechischen Hagiographie, zu setzen ist, wie auch die Samm-

lung der früheren Stoffe und die teilweise Bearbeitung derselben auf dieselbe Zeit führt. Es folgen in 13 Abschnitten S. 77 bis 130: II. Die verkürzten nichtmetaphrastischen Menologien, die unter den hagiographischen Handschriften viel zahlreicher vertreten sind, als man bisher annahm. In einigen der hier genannten Hagiographen zeigt Ehrhard (S. 104 ff.) unmittelbare Vorläufer, wenn nicht Zeitgenossen des Symeon Metaphrastes, wodurch die Ausnahmestellung des letzteren immer mehr als ein unmittelbares Erzeugnis der Einbildungskraft später Zeiten erwiesen wird. In einem (14.) Schlussabschnitt fasst Ehrhard (S. 130—141) seine Ergebnisse noch einmal zusammen und umschreibt die von der Wissenschaft nunmehr zu lösenden Aufgaben. Danach ist es zwar dringend wünschenswert, dass die von den 148 Texten der metaphrastischen Sammlung noch fehlenden 22 baldmöglichst veröffentlicht werden. Zunächst müsste sich aber die Forschung den vormetaphrastischen Menologien zuwenden, einem Gebiet, das sehr umfangreich ist, da fast jede von der metaphrastischen Sammlung verschiedene Handschrift eigenartigen Wert besitzt. Ehrhard macht u. a. S. 138 auch darauf aufmerksam, wie günstig die Aussichten auf die Wiedergewinnung der längeren Fassung der Schrift des Eusebios über die palästinischen Märtyrer sind, und bemerkt beiläufig, „dass von den drei einzigen Texten, die er als Bestandteile seiner Sammlung erwähnt, der erste, das Martyrium des hl. Polykarp, uns sicher erhalten ist, während von den Martyrien des Pionios und Apollonios Texte in jüngster Zeit bekannt wurden, die mit den von Eusebios erwähnten höchst wahrscheinlich identisch sind" (S. 139). Zum Schluss betont er nachdrücklich die Notwendigkeit, „dass die systematische Publicirung dieser Texte endlich einmal begonnen werde. Die letzten Jahre haben uns allerdings manche neue Texte gebracht, aber so lange die ganze Arbeit nicht systematisch und unter einer einheitlichen Leitung begonnen wird, bleibt der Zufall Herr auf diesem Gebiete" (S. 140/141). Mögen die Wünsche und Erwartungen des Würzburger Forschers sich recht bald zum Nutzen und zur Förderung der Geschichte der griechischen Kirche und des griechischen Schrifttums in wissenschaftlich befriedigender Weise verwirklichen!

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der Christlichen Religion

für das Jahr 1896.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion hat in seiner Herbstsitzung vom 7. September und folgenden Tagen sein Urteil ausgesprochen über fünf eingesandte Arbeiten.

Nur eine einzige Abhandlung, in deutscher Sprache, unter dem Motto: *μηδὲν ἄγαν*, enthielt eine Antwort auf die 1893 gestellte Frage: Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Askese in der christlichen Kirche.

Obgleich für die Beantwortung dieser Frage ein Termin von zwei Jahren gestellt war, so vermissten Directoren doch in dieser Arbeit ernsthaftes Studium. Sie trägt keinen wissenschaftlichen Charakter und gibt nicht einmal eine deutliche Definition des Begriffs der Askese in der christlichen Kirche. Der Bau und die ganze Anlage des

Stücks lassen manches zu wünschen übrig. Die historische Uebersicht ist unbedeutend, und selbst die notwendige Untersuchung des N. Ts. äusserst oberflächlich. Vereinzelt trifft man wohl in dieser Schrift richtige Bemerkungen und gesunde Gedanken an; von einer Zuerkennung des Preises konnte aber nicht die Rede sein.

Gleichfalls nur eine, wiederum deutsche Antwort, mit dem Motto I. Kor. II : 10, behandelte das 1894 gestellte Thema: Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedener Weise, sowohl in theosophischen Vereinen, als in der Literatur und in der Kunst kräftig sich offenbart („neuere Mystik“) charakterisirt und von religiösem, christlichem und protestantischem Standpunkt aus beurteilt wird.

Vergeblich suchten Directoren in dieser Arbeit nach einem klaren Begriff der Mystik und der neueren Mystik. Die Proben neuerer Mystik, welche der Verfasser aus der heutigen Literatur und Kunst beibringt, hat er nicht genügend als Offenbarungen einer deutlich gekennzeichneten Richtung charakterisirt. Auf jedem Gebiet, das er betritt, ist sein Gesichtskreis sehr beschränkt. Für die verschiedenen geistlichen Strömungen in der neueren Literatur und Kunst hat er kein Auge. Die Beschreibung sowohl der psychologischen, als der historischen Ursachen der neumystischen Bewegung ist sehr unvollständig. Auch die verschiedenen Gesichtspunkte der Beurteilung, in der Frage selber angegeben, sind nicht genau unterschieden.

Auch diese Schrift musste also, als völlig ungenügend, bei Seite gelegt werden.

Die ebenfalls 1894 ausgeschriebene Frage: Ein in holländischer Sprache geschriebenes Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus vom westfälischen Frieden bis zur

französischen Revolution: ein Buch in der Art von ter Haar's „Geschiedenis der Kerkhervorming in tafereelen“ hatte drei Antworten hervorgerufen.

In der ersten dieser Abhandlungen, unter dem Motto: t' Licht zal dagen, midden uit de duisternis, wurden namentlich die Anlage, der oft fesselnde Stil, die Lebendigkeit und Wärme der hier gelieferten, meist gut gewählten Bilder sehr gelobt. Dem steht aber gegenüber, dass der Verfasser, trotz seines ausgesprochenen Vorsatzes, mehr Bilder aus der Geschichte, als eine Geschichte in Bildern gibt. Es fehlt in der Gruppirung dieser Bilder allzusehr ein leitender Gesichtspunkt Auch vermisst man nicht wenig was hätte erwähnt werden sollen. Dazu ist das Urteil über manche historischen Erscheinungen allzu oberflächlich.

Aus diesen Gründen konnte diese Arbeit den Preis nicht erwerben.

Aehnliches galt auch von der Abhandlung unter dem Motto: Het laatste woord der geschiedenis zal de zegepraal van waarheid en gerechtigheid zijn. **ter Haar.** Sie zeugt von viel Studium und grossem Fleiss. Der Verfasser verfügt über ein reiches Material und hat mehrere Partiën verdienstvoll dargestellt. Aber die Einteilung des ganzen und die Folge der Hauptstücke sind mangelhaft. Der Stil ist wohl klar, aber zu matt um zu fesseln. In der Darstellung der historischen Erscheinungen, Zustände, Principiën, Personen vermisst man öfter die nötige Tiefe. Trotz allen Vorzügen, welche dieser Abhandlung nicht abgesprochen wurden, konnte sie doch nur eine einzige Stimme für den Preis erhalten.

Die dritte Abhandlung, unter dem Motto: Tandem bona causa triumphat, wurde für die beste der drei und auch an und für sich, trotz einzelnen nicht unwichtigen Bedenken, für des Preises würdig geachtet. Directoren

hegen das Vertrauen, dass der Verfasser die ihm mitgeteilten Bemerkungen beachten, und soviel möglich in sein Manuscript benutzen wird.

Die Oeffnung des Couverts ergab den Namen

J. H. Maronier

emer. pred[t] te Arnhem.

Der relative Wert der beiden anderen Arbeiten, wovon die erste namentlich was die Form, die zweite was den Inhalt betrifft, verdienstlich sind, veranlassten den Vorstand jedem der beiden Verfasser eine Summe von f. 150.— baar anzubieten, falls sie sich anmelden, was auch bereits geschehen ist.

Directoren haben beschlossen die Frage über die neuere Mystik wiederum, jetzt mit zweijährigem Termin auszuschreiben, und dabei zwei neue Aufgaben zu stellen. Das Programm lautet also folgendermassen.

1) **Vor 15. December 1897** verlangt die Gesellschaft:

I. Eine Abhandlung, worin die Prinzipiën der kritischen und die der spekulativen Philosophie beschrieben und beurteilt werden, und ihre Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie erörtert wird.

II. Eine Beantwortung der Frage: Was ist national, was international in der niederländischen Kirchen-Reformation des 16. Jahrhunderts?

2) **Vor 15. December 1898** verlangt die Gesellschaft:

III. Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedener Weise, sowohl in theosophischen Vereinen, als **besonders** in der Literatur und in der Kunst